المركز القومى للترجمة

عالم متعدد

تأليف: وليم جيمس

ترجمة وتقديم: أحمد الأنصارى

مراجعة: حسن حنفى

13

يضم الكتاب مجموعة من المحاضرات التى يتناول فيها "جيمس" حل الإشكالات الرئيسية فى عصره والتى ظهرت منذ "ديكارت" حتى المثالية المعاصرة وأصحاب نظرية المطلق؛ حيث اتجه إلى حل إشكالية الاتجاه الثنائى وقسمة الإنسان إلى عقل وجسد، والروحى والمادى، وازدواجية التفرقة بين العام والخاص، والوحدة والكثرة، ومواقف المثالية والواقعيين والنظرية التمثيلية للأفكار والاتجاه التجريبى، الذى يرى الخبرة ذرات منفصلة، والاتجاه الواحدى الذى يرى أن النظرة العقلية للواقع هى النظرة الوحيدة التى تفسر الخبرات وترابطها، وتضمها فى نسق واحد، ولابد من وجود المطلق الشامل لكل شىء، والاتجاه التعددى، فالعالم متعدد، والوقائع والعلاقات لها وجود حقيقى، وتوجد متجاورة، والاتصال قائم بين الوقائع دون الحاجة إلى رباط خارجى يربط بينها.

حاول الكتاب الإجابة عن سؤالين؛ الأول: هل المنطق العقلى منطق التصورات والمثاليين المنطق الوحيد المناسب لدراسة الوجود، سواء كان هذا المنطق منطق الهُوية (أرسطو) أو منطق السلب أو الجدل (هيجل)؟ أم لابد من منطق الخبرة الحسية التى تجاوز منطق التصورات وتفيض عليه. فمنطق الواقع أكثر غزارة من منطق العقل. والواقع واهب ومتعدد ومتغير ومتدفق ومنطق التصورات ثابت وعقيم ومحدد؟ السؤال الثانى: هل العالم واحد وهناك وحدة وجود أم العالم متعدد ويضم أجزاء عديدة؟ هل هناك إله واحد مطلق يضم كل شىء ورؤية واحدة أم هناك المخلوقات والله والتصورات المتعددة لله، والأنساق المختلفة للخبرات الدينية؟ هل موضوعات العالم متصلة فى كل واحد أم متعددة، وبينها مجموعة من العلاقات الواقعية ولا تحتاج لرباط خارجى يربطها؟

عالم متعدد

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٣٩٧
- عالم متعدد
- وليم جيمس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

Essays in Radical Empiricism

and A Pluralistic Universe

by : William James

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

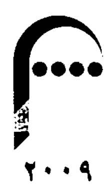
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
e.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

عالم متعدد

تـــألـــيـــف : وليم جـــيــــــمس

ترجمة وتقديم : أحـــمـــد الأنصـــارى

مـراجـعـة : حـــســـن حنفى



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جيمس ، وليم.
عالم متعدد/ تأليف: وليم جيمس؛ ترجمة وتقديم: أحمد الأنصارى؛
مراجعة : حسن حنفى
ط ١ - القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩
١٧٦ ص ، ٢٤ سم
١ - الفلسفة الغربية - مقالات ومحاضرات.
(أ) الأنصارى، أحمد (مترجم ومقدم)
(ب) حنفى، حسن (مراجع)
(جـ) العنوان ١٩٠.٤

رقم الإيداع ٢٠٠٩/١٤٣١٩
الترقيم الدولى 5-480-479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المترجم

يضم الكتاب مجموعة من المحاضرات التي يتناول فيها "جيمس" حل الإشكاليات الرئيسية في عصره، والتي ظهرت منذ "ديكارت" حتى المثالية المعاصرة وأصحاب نظرية المطلق. اتجه إلى حل إشكالية الاتجاه الثنائي وقسمة الإنسان إلى عقل وجسد، والروحي والمادي، وازدواجية التفرقة بين العام والخاص، والوحدة والكثرة، ومواقف المثالية والواقعيين، والنظرية التمثيلية للأفكار والاتجاه التجريبي الذي يرى الخبرة ذرات منفصلة، والاتجاه الواحدي الذي يرى أن النظرة العقلية للواقع هي النظرة الوحيدة التي تفسر الخبرات وترابطها، وتضمها في نسق واحد، ولا بد من وجود المطلق الشامل لكل شيء، والاتجاه التعددي، فالعالم متعدد، والوقائع والعلاقات لها وجود حقيقي، وتوجد متجاورة والاتصال قائم بين الوقائع دون الحاجة إلى رباط خارجي يربط بينها.

استعرض "جيمس" موقف اللاهوت التقليدي وتفسيراته لعلاقة الله بالعالم، ووضح مدى فساد التصور الثنائي للعالم والفصل بين الله ومخلوقاته، ورفض ربط مفهوم المطلق بمفهوم الإله الشائع في الإيمان المسيحي واليهودي؛ وبذلك يفصل بين الدين والفلسفة. وكما كان الربط بين الدين والفلسفة واضحًا عند "هيجل" ومعظم المثاليين، وتكاد صفات المطلق عند "لوتزه" و"رويس" و"برادلي" تطابق إله المسيحية، فإن الفصل عند جيمس كان واضحًا، بيَّن فساد هذا الربط بين المطلق وإله المسيحية، ورفض تعقيل الإيمان، واعتبر المطلق الخصم اللدود لهذا الإله. إن كان رجال الكنيسة حاولوا تأسيس العقيدة على المنطق العقلي الأمر الذي أسعد العقليين، فإن ظهور المنهج التجريبي ونجاحاته قد تدفع رجال الكنيسة الجدد لتغيير الأساس الذي استند عليه أسلافهم. لا بد من الفصل بين المنطق العقلي والدين الكنسي، وبين الفلسفة والدين. أصبحت الفلسفة مجموعة من الرؤى لحياتنا الإنسانية والتي نستطيع أن نشبع بها متطلبات الحياة العملية. وتحرر مفهوم الله من قبضة الإيمان المسيحي وأصبح

مشاركًا للإنسان ومعاونًا له فى القضاء على الشر فى العالم. والله فى حاجة لنا لإصلاح العالم وأصبح الدين تجربة معيشة ووجدانًا عاطفيًا يعين الإنسان فى حياته.

رأى حين نظر لوضع الفلسفة أن المثالية المطلقة لا تزال مسيطرة على الفلسفة، واكتشف أن هذا المذهب الذى يربط كل شىء برباط باطنى داخل عقل واحد مطلق قد بدأ ينهار ويتعثر، وقد حان الوقت لهدم البيوت الورقية. استخدم أسلوب العرض ثم الطعن فى هجومه على المثالية المطلقة. حدد الدافع الذى دفع الفيلسوف المثالى الواحدى للتفلسف، ثم بيَّن خطأ هذا الدافع حين نوضح له الصور المتعددة للخبرة فى الحياة، ونبين له عجزه فى سد الثغرات وتجميع الخبرات وتواصلها دون الحاجة إلى رباط من الخارج. غرق هذا الفكر المثالى فى التصورات والمجردات الفارغة التى تنكر واقعية الزمان والتغير والحياة العملية والخبرة الحسية وتواصلها. وهاجم "جيمس" أبطال المثالية المطلقة أمثال "لوتزه" و"هيجل" و"رويس" و"برادلى".

ظهر الكتاب عام (١٩٠٩) بعد أن قدم "جيمس" نظرياته فى البراجماتية والهيولى المحايدة والتجريبية الجذرية والاعتقاد، لذلك جاء معظمه دفاعًا عن فلسفته وآرائه وردًا على الانتقادات التى قد وجهت إليه. كما جاء عبارة عن نظرة جامعة لآرائه ولمؤلفاته وتوضيح مدى ترابطها. يشير حين يتحدث عن الانتباه لفكرة داخل الوعى وعلاقة هامش الشعور ببؤرة الشعور وتتبادل مواصفهما إلى كتابه "مبادئ وعلم النفس" (١٨٩٢). ويعود إلى كتابه "أشكال الخبرات الدينية" (١٩٠٢) حين يتحدث عن مفهوم الله. وحين يتناول طريقة الحكم على الأشياء ومعنى التصورات ودورها فى حياتنا العملية مؤيدًا "لبرجسون" يشير إلى كتابه "البراجماتية" (١٩٠٧). ويعرض لمحاضراته عن التجريبية الجذرية (١٩٠٧) الذى نشر بعد وفاته (١٩١٢) عند مناقشته لتصور روح الأرض عند "فشنر". ويستشهد بكتابه "إرادة الاعتقاد" (١٨٩٧) حين يعرض لسلم الإيمان الذى اعتمد عليه الواحديون والتعدديون فى موقفهم من الوحدة والكثرة.

حاول الكتاب الإجابة عن سؤالين. الأول: هل المنطق العقلى؛ منطق التصورات والمثاليين المنطق الوحيد المناسب لدراسة الوجود، سواء كان هذا المنطق منطق الهوية (أرسطو)

أو منطق السلب أو الجدل (هيجل)؟ أم لا بد من منطق الخبرة الحسية التى تجاوز منطق التصورات وتفيض عليه، فمنطق الواقع أكثر غزارة من منطق العقل، والواقع واهب ومتعدد ومتغير ومتدفق ومنطق التصورات ثابت وعقيم ومحدد؟ السؤال الثانى: هل العالم واحد وهناك وحدة وجود أم العالم متعدد ويضم أجزاء عديدة؟ هل هناك إله واحد مطلق يضم كل شىء ورؤية واحدة أم هناك المخلوقات والله والتصورات المتعددة لله والأنساق المختلفة للخبرات الدينية؟ هل موضوعات العالم متصلة فى كل واحد أم متعددة وبينها مجموعة من العلاقات الواقعية ولا تحتاج لرباط خارجى يربطها؟

استعان "جيمس" بنقد "برجسون" للمذهب العقلى حتى يساعده على التخلص من ظلام التصورات والاستفادة منها فى الحياة العملية؛ فالتصورات شيكات بدون رصيد ولا قيمة لها إلا حين يتم توظيفها فى حياتنا، وأثبت أن منطق التصورات العقلى لا يصلح لإدراك حركة الحياة وتغيراتها وجزئياتها، وتعاقب وقائعها وتداخلها، ولا بد من التعاطف الوجدانى مع الواقع لفهمه وإدراكه. سار "جيمس" فى فلسفته العملية على نهج "برجسون" إلى آخر مداه، وربط صحة التصورات والمفاهيم بالنتائج العملية المترتبة عليها فى الواقع، وما له معنى له نتيجة بعد عزل "برجسون" للتصورات وبيان عجزها عن فهم الواقع. وجد "جيمس" أن الحياة الحسية عصية على المنطق وتتحداه، وتمارس هذه الحياة أفعالاً يرى المنطق استحالتها؛ وبالتالى تستقل الحياة عن المنطق، وليس المنطق إلا إحدى الأدوات المفيدة لنا ولكنه لا يتحكم فى حياتنا: فالحياة لها منطقها الخاص ولا يصلح المنطق العقلى لتفسيرها. وإذا أردت فهم الحياة يجب الدخول فيها، وعدم التصوف أو التأمل فيها أو البحث عن منطق يحكمها أو تحويلها إلى حياة عقلية. ليس هناك فائدة من التحليل المنطقى للحياة التى يجب أن نحياها ونحترمها ونعانى منها.

استخدم نفس الأداة المنطقية لنقد مفهوم "المطلق" الذى قال به الواحديون وادعوا التزامهم به. وجد أنهم يقبلون المنطق حين يؤكدون وحدة الوجود التى زعموها، ولا يستمعون إليه والاستخفاف به كما فعل "هيجل" أو يستمعون إليه ويتجاهلونه كما فعل "رويس". حاول هدم المطلق بنفس المنطق الذى اعتمد عليه الواحديون فى بنائه، فيهدم المنطق العقلى المطلق مثلما بناه. ويتناقض المطلق ذاتيًا وفق قانون الهوية، ويؤدى نفس المنطق إلى القول بالتعددية ونقض الواحدية. كذلك لا يفسر اعتقادنا فى الواحدية مشكلة الخطأ فى المعرفة أو النقص فى

الطبيعة أو الشر فى العالم، وتقول بالحتمية: فالعالم مكتمل ولا مجال لتعديله أو تغييره. كذلك على الرغم من أن القول بالتعددية يؤكد حرية الإنسان ويتضمن الجدة والتغير فى العالم وإمكانية تعديل العالم وإصلاحه، فإن التجريبيين الذين عارضوا فكرة المطلق لم يسلموا من النقد الذى عانى منه العقليون. ورفض القول بالوجود المستقل وانفصال الخبرات وقال بالتجريبية الجذرية التى تحقق التواصل واستمرار الخبرة الإنسانية.

اتجه إلى التوفيق بين الواحديين والتعدديين أو المثاليين والواقعيين، وأكد على وجود الوحدة والكثرة، وتناوب الأشياء بين الوحدة والكثرة لم ينحز إلى أحد الطرفين. ورأى أن كليهما قد حادا عن الطريق الصحيح وأقاما آراءهما على أساس سلم الاعتقاد الذى عرض له فى كتابه "إرادة الاعتقاد". نقل مبدأ الوحدة من الوجود إلى الفكر؛ أى من وحدة الوجود إلى الوحدة فى التصور، فأصبح للتصور وظيفة عملية. وأكد وجود العلاقات وواقعيتها مثل وجود الموضوعات التى تربط بينها. اعتمد على "فشنر" واعتبره نموذجًا للتأليف بين وحدة الوجود والمنهج التجريبى؛ إذ جمع "فشنر" بين الملاحظة والخبرة والفكر المثالى. قال "بروح الأرض"، وتوصل إليه عن طريق ملاحظة النسبية والاختلاف بين الكائنات، وقارن علاقة الإنسان بالعالم بعلاقة الحس بالعقل، وروح الإنسان بروح الأرض. فهم فشنر الملاحظة بمعنى واسع وإن كان دورها يختلف عن دورها فى المنهج التجريبى، فليس هناك تجارب. بدأ من الملاحظات الحسية، فجمع بين الوحدة والكثرة وخرج من إطار المذهب الواحدى. اعتبر "جيمس" الكثرة والتعدد من طبيعة الحياة، وأعاد للحياة الحسية قيمتها إلى جانب الحياة العقلية. أثبت وجود الأجزاء إلى جانب الواحد. وقال بعلاقة التجاور و"المعية" بدلاً من علاقة التضمن كما يقول الواحديون. ويتحول الصراع بين الوحدة والكثرة إلى مجرد اختلاف بين النظرة الكلية والنظرة الجزئية أو لكل شىء على حدة. وسعى إلى حل وسط بين الاعتقاد فى الوحدة المطلقة والانفصال المطلق. حاول التوفيق بين "اسبينوزا" والوحدة المطلقة و"هيوم" والانفصال المطلق والوقوف فى الوسط بين الوحدة والتباين. ويكون ارتباط الأشياء فى الكون ارتباطا معينا وتجاورا وارتباطا فى وحدة الغرض.

إذا كان أصحاب الفلسفات المثالية والواحديون يؤسسون للإمبراطوريات والممالك الكبرى فإن "جيمس" قد أسس للديمقراطية وحرية الفرد التى تقضى عليها هذه المذاهب الواحدية.

فليس هناك مطلق كامل يضم كل شيء. ولا حاجة لمطلق يربط الجزئيات؛ فالإنسان قادر على الربط بينها، فالعلاقات موجودة والوسائط قائمة وكل شيء قابل للبحث والدراسة. وتتجلى هذه الديمقراطية فى اختيار الإيمان ونسقه. ولدى كل فرد القدرة على تصور الله واختيار التصور المناسب له. حرر الإنسان من قبضة "المطلق" فالعالم ناقص ويحتاج لأعمال البشرية. أكد فكرة الحرية بدراسة التجربة الدينية مباشرة. ليست التجارب الدينية وثائق وإنما كشوف ندرس من خلالها كيف تتجلى الحقيقة الدينية لأفراد مختلفين. يشكل الشعور الدينى أو العاطفة الدينية صميم الدين والحقيقة الدينية، فالدين أمر شخصى فى جوهره، ويجب تقييمه وفق نتائجه فى حياتنا العملية. يتصور الله جزءًا من العالم. وتخلع فكرة الله على الكون شيئًا من الاتساع والعمق وتجعلنا نتآلف معه. فليس الله خارج العالم، ويشاركنى فى محاربة الشر وموجود أخلاقى يمدنا بالمعونة والمساعدة. تعترف فلسفته بعدم كمال العالم ونقصه. ويجب ألا نصاب باليأس فاليأس خبرة دينية. ويسمح هذا النقص فى العالم بوجود الإنسان ويفسح المجال لأعماله حتى يستطيع أن يلعب دورًا حيويًا يقرر فيه مصيره بنفسه ومصير العالم، فجاءت فلسفته تقدر الخبرة وتستمتع بها، وتظهر وحدتها مع العالم. كما يؤكد "جيمس" مفهوم "الرؤية" ويرى أن المذاهب الفلسفية كلها مجرد رؤى طورها العقل الإنسانى وأحوال شعورية تفرض على الفرد من جانب خبراته وشخصيته يميل إليها ويفضلها باعتبارها أفضل سلوك يحقق مصالحه. لم يدع إلى ذاتية فوضوية أو إلى تحقير الفلسفة، وإنما أراد أن يبين أن الفلسفة ليست إلا إشباع لحاجاتنا؛ إذ تنبع الرؤية الفلسفية من حاجاتنا الإنسانية العميقة. ولم يدع إلى رؤية عمياء وإنما إلى رؤية تتشكل من العقل والخبرة، وهكذا يمكن أن يلتقى الدين مع الفلسفة فى غرض واحد يشبع الحاجات الإنسانية.

من الواضح أن "جيمس" قد أعاد صياغة العديد من المفاهيم القديمة التى سيطرت على تاريخ الفكر الفلسفى وكبلت حرية الإنسان. فأكد على الحرية الإنسانية والخبرة الذاتية. فالفلسفة "رؤية" والدين نزعة وجدانية والعالم ناقص والإله محدود. والواقع أن مثل هذا التصور لمفهوم الإله ووصفه بالمحدودية وعدم القدرة على خلق كل شيء يقضى على النظرة الموضوعية للدين، فليس الدين عاملاً ذاتيًا بحتًا وإنما هناك ضوابط موضوعية تنظم حياة الإنسان العملية. واضح أن "جيمس" قد استبعد الموضوعية من مجال الإيمان على الرغم من

أن طبيعة الإيمان بالله لها جوانبها الموضوعية البعيدة عن الجوانب الوجدانية. كذلك إذا كان الدين خبرة ذاتية فإن ذلك يهدم نقده للواحدية، وطالما أن معيار الإيمان تحقيق المنافع النفسية والمادية فما الذى يمنع الإيمان "بالمطلق"؟ واضح أنه كان يهدف إلى تحرير الفكر من سيطرة العقائد البالية التقليدية التى تحرم الإنسان من حريته وتكبل قدراته فكان رفضه للواحدية موقفًا ضروريًا لتحقيق هذه الغاية.

ربما لا يتفق البعض مع تفسير "وليم جيمس" للعالم ومع تصوره للدين وربط كل شىء بالمنافع والمصالح العملية، ومع ذلك يمكن الاستفادة من منهجه العملى وربط كل شىء بمنفعته العملية ولا قيمة لتصور إلا بالنتائج التى يؤدى إليها فى الواقع. وليس هناك فكر مقدس لا يقبل النقد، ولا بد من إعادة النظر للمفاهيم والتصورات الموروثة، فالعالم متغير ويحتاج لإرادة الإنسان وتحرره الفكرى. ولا قيمة لفكر لا يحقق للإنسان الرفعة والتطور والتقدم.

د. أحمد الأنصارى

القاهرة ٢٥/٣/٢٠٠٩

المحاضرة الأولى

أنماط التفكير الفلسفي

هدفتُ من هذه المحاضرات أن تكون محاضرات عامة لا تدور حول تخصص معين؛ الأمر الذي تطلب حذف المشكلات الفلسفية المتخصصة والدقيقة والتركيز على الموضوعات ذات الطابع العام. لقد بدأ عصرنا لحسن الحظ ينمو فلسفيًا من جديد، وأثبت أن النار مازالت تحيا في الرماد. أصبحت "أكسفورد" التي انتعشت فيها الفلسفة المثالية من "كانط" إلى "هيجل" خاضعة لطريقة جديدة في التفكير. بدأ المفكرون بصفة عامة وغير المتخصصين في الفلسفة الاهتمام بما يسمى بالمذاهب التعددية والإنسانية والدخول في جدل معها. ولقد بدا الأمر كما لو كانت الفلسفة التجريبية القديمة التي حادت عن موضوعها، وتأثرت بالمذاهب العقلية الألمانية، قد بدأت مراجعة نفسها وأعادت بناءها وتجهيزها لتحمل مشاق رحلة طويلة أكثر صعوبة ومشقة من كل أسفارها السابقة.

تسبق "الفردية" دائمًا كل التصنيفات، ومع ذلك نحاول دائمًا تصنيف كل شيء فردي أو جزئي تحت عنوان عام معين. ولما كانت هذه العناوين تتضمن عادة قدرًا كبيرًا من الأحكام المسبقة يتم الإيحاء بها لمستمع أو آخر، فإن حياة الفلسفة باتت تتكون من أنماط سيئة من التصنيفات وقدر كبير من الخلط وسوء الفهم. ومع ذلك نستطيع القول إن الغيوم بدأت تنقشع، وظهرت دلالات على مزيد من الوضوح، وقلّت حدة المناقشات التي يجب أن نشكر جامعتي "أكسفورد" و"هارفارد" عليها. حين أعود للماضي وأطالع الستينيات لا أجد إلا "مل" و"بين" و"هاملتون" باعتبارهم الفلاسفة الرسميين في بريطانيا، أما "سبنسر" و"مارتينو" و"هودجسون" فليسوا إلا مجرد بدايات للفكر الفلسفي فيها. وغرق تلاميذ "كوزان فيكتور"[1] في فرنسا في

(١) كوزان فيكتور (١٧٩٢ - ١٨٦٧): فيلسوف فرنسي، مؤسس الفلسفة الانتقائية أهم مؤلفاته: "محاضرات في تاريخ الفلسفة"، ١٨٢٩، "شذرات فلسفية" ١٨٢٦، "المدخل إلى تاريخ الفلسفة العام" ١٨٧٢ .

التاريخ. وكان "رينوفييه"[٢] صاحب المذهب الفلسفى الوحيد. وفى ألمانيا أنهكت القوة الدافعة للهيجلية نفسها. وبعيداً عن الدراسات التاريخية لم يبق إلا الجدل المادى مع رجال مثل "بوشنر" و"أولش" بوصفهما أبطاله. وكان "لوتزه" و "فشنر" المفكرين الأصليين الوحيدين، ولم يكن "فشنر" فيلسوفًا محترفًا على الإطلاق[٣].

كان الانطباع العام تناول موضوعات غامضة وتبنى مواقف معارضة تتصف بالذكاء المحدود والجهل الواسع. لقد كانت خطابات "صمويل بيلى" عن "فلسفة العقل الإنسانى" التى نشرت عام (١٨٥٠) واحدة من أفضل التعبيرات عن المدرسة الارتباطية الإنجليزية. ومع ذلك انظر ماذا كتب عن "كانط": "لا يصاب أحد بالدهشة حين يسمع تصريحات بعض المفكرين البارزين التى يؤكدون فيها أنهم بعد دراستهم سنوات عديدة لهذا الفيلسوف لم ينجحوا فى تكوين فكرة واحدة عن تأملاته. وقد أصاب بالدهشة فعلاً إذا استطاعوا تكوين هذه الفكرة. وقال الأستاذ جرينفل إلى الأستاذ ولسن حين زار إنجلترا: إنه بعد خمس سنوات من دراسة فلسفة "كانط" لم يستطع التوصل إلى فكرة واضحة. وصرح الأستاذ "ولبرفوس" فى نفس الفترة تقريبًا لأحد أصدقائى بمثل هذا الاعتراف. وعبر سير "جيمس ماكنتوش" بغضب واضح عن هذه المحاولات والجهود لفهم هذا الفيلسوف قائلاً: "لقد سعيت لفهم هذا الفيلسوف الألمانى المتهم"[٤]. فما الذى جعل مفكرى "أكسفورد" يجرءون على كتابة مثل هذه الأقوال الساذجة التى تتصف بضيق الأفق؟

---

(٢) رينوفييه شارل (١٨١٣ – ١٩٠٣): فيلسوف فرنسى تأثر بكانط وليبنز، أهم أعماله: "موجز الفلسفة الحديثة" ١٨٤٣، "أكوتى، اليوتوبيا فى التاريخ" ١٨٥٧، "محاولات فى النقد العام" ١٨٦٤، "فلسفة تحليلية للتاريخ" ١٨٩٨، "المونادولوجيا الجديدة" ١٨٩٩، "تاريخ المشكلات الفلسفية وحلولها" ١٩٠١، "مآسى الميتافيزيقا الخالصة" ١٩٠١، "الشخصانية" ١٩٠٣، "علم الأخلاق"، "محاولة لتصنيف المذاهب"، "فيكتور هوجو شاعرًا"، "فيكتور هوجو فيلسوفا". انظر د. حسن حنفى مقدمة لعلم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة. (المترجم)

(٣) لوتزه (١٨١٧ – ١٨٨١): فيلسوف ألمانى. أهم مؤلفاته: "الميتافيزيقا" ١٨٤١، "المنطق" ١٨٤٢، "علم النفس الطبى" ١٨٤٢، "تاريخ علم الجمال فى ألمانيا" ١٨٦٨، "العالم الصغير" ١٨٦٤ .

– فشنر (١٨٠١ – ١٨٨٧): فيلسوف ألمانى. أهم أعماله : "نانا، حياة روح النباتات" ١٨٤٨، "فى النظرية الفيزيقية والفلسفية للذرة" ١٨٥٥، "عناصر السيكوفيزيقا" ١٨٦٠، "ثلاثة بواعث للاعتقاد" ١٨٦٣، "المدرسة التمهيدية لعلم الجمال" ١٨٧٦ . (المترجم)

(٤) Bailey, op. cit., First Series, p. 52

تنتقل شعلة الفكر من بلد لآخر كما تنقل الرياح النار من مكان لآخر. انتقل الوعى الفلسفى العميق إلينا نحن الشعب الإنجليزى من ألمانيا، وربما قد يعود إليهم مرة أخرى. يجب أن نتوجه بالشكر إلى كل من "سترلنج" و"جرين"(٥). وإذا ما سئلت عن التغير الرئيسى الذى حدث فى الفكر الفلسفى، فسأجيب بأنه تغير أثر فى فجاجة الفكر الإنجليزى القديم وفى تبسيط دور العقل سواء كان الفكر دينيًا أو معارضًا للدين. وفى اتجاهه للتشبع بالعقلانية الألمانية. ومع ذلك، وعلى الرغم من التأثر بهذه العقلانية فقد تخلى عن اللغة الفلسفية الفنية الألمانية وعن دقتها وصرامتها، وظل قانعًا بحالة الغموض وبالورع الدينى الإنجليزى.

كان جيل المفكرين حين جاء "جرين" إلى أكسفورد مشبعًا بقدر ضئيل من علم النفس ومتأثرًا بمذهب تداعى المعانى. كان هناك شعور يزداد انتشارًا على الرغم من غموضه يحاول أن يذكرنا دائمًا برفعة مقامنا وسمو نشأتنا.

هاجم "جرين" التفكك الذى قال به المذهب الحسى الإنجليزى، واعتبر "العلاقة" أو "الاتصال" أهم نشاط عقلى، وكان الباعث لهذا "الاتصال" أو لتلك العلاقة ليس إلا وحدة الإدراك التى قال بها كانط وقد تحولت إلى روح حية فى العالم. نقد "جرين" المذهب التجريبى الذى جعل الإحساسات السبب الوحيد للفعل الإنسانى وليس الوعى العقلى(٦). كانت "واحدية" من النوع الورع، ولسنا إلا ملائكة تحيا على الأرض. وظل هذا الاتجاه المثالى والاحتقار للفكر التجريبى الحسى مميزًا لتلك المدرسة التى سادت أكسفورد والجامعات الأسكتلندية حتى يومنا.

ومع ذلك، نلاحظ الآن ظهور دلالات على وجود موجة منقحة جديدة من المذهب التجريبى. وأعترف بأننى سعيد جدًا لانتشار هذه الموجة واتساعها، وآمل اعتبارى من المؤيدين لها بعد إلقائى لهذه المحاضرة.

---

(٥) سترلينج J.H. Striling

(٦) توماس هيل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢): زعيم الهيجليين الجدد فى إنجلترا. قدم أعمال هيوم. وأهم عمل له "المقدمة فى الأخلاق" ١٨٨٣ . (المترجم)

السؤال الآن: ما المقصود بالمذهب العقلى والمذهب التجريبى؟ نلاحظ أن الفرق بين المذهبين يتمثل فى أن المذهب التجريبى يعنى شرح الكليات بالجزئيات، ويعنى المذهب العقلى تفسير وجود الجزئيات بالكليات. لذلك حافظ المذهب العقلى على علاقته بالمذهب الواحدى ما دامت الكلية تتفق مع الواحدية، ومال المذهب التجريبى إلى الفلسفات التعددية. والواقع، لا يمكن أن تقدم الفلسفة إلا عرضًا ملخصًا للعالم، وصورة موجزة له، تعبر عنها بنظرة الطائر للأحداث. وإذا دققنا النظر، سنلاحظ أن المادة الأولى التى تظهر لدينا لنشكل العالم منها، نحصل عليها من الأجزاء المختلفة لهذا العالم الذى قد لاحظناه بعقولنا ونحيا فيه. لا نستطيع أن نشكل مفاهيم يمكن أن تنطبق على هذا العالم ولا تكون قد جاءت إلينا أصلاً منه، أو نضع تصورات تنطبق على الكل لا نكون قد حصلنا عليها من الأجزاء. وهكذا أدرك الفلاسفة العالم ككل بعد تمثل بعض ملامحه الجزئية التى اكتسبوها من الانتباه إليه أو التى جذبت انتباههم؛ لذا أخذ المؤمنون إشارة البدء من الصنعة أو عملية التصنيع، وأخذ أصحاب وحدة الوجود بدايتهم من "النمو". فيكون العالم بالنسبة إلى البعض مثل جملة أو عبارة يتم التعبير فيها عن الفكرة. وبالتالى يسبق الكل بالنسبة لهؤلاء كل الأجزاء منطقيًا، وليس هناك حروف بدون كلمات أو كلمات بدون مقاطع أو عبارات.

كذلك، نظر بعض الفلاسفة للعالم، خاصة حين واجهوا كثرة أحداث العالم والتبادل المشترك بين عديد من عناصره، على أنه كان كلا منفصلاً ومكونًا من مجموعة من الأجزاء المنفصلة فى البداية. ثم افترضوا وجود نوع من النظام قد أدخل عليه، وتم التخلص من التعارض القائم بين أجزائه بالتحلل والانقراض.

أدرك فريق آخر من الفلاسفة بحقيقة العالم باعتباره مظهرًا ثابتًا. ويرون العالم أشبه بحقيبة كبيرة مملوءة بالكرات البيضاء والسوداء التى لا نعرف عددها. ونستطيع تخمين عددها فقط من ملاحظتنا لبعضها حين يخرج من هذه الحقيبة الواسعة.

ويرى بعض آخر أن الأشياء توجد متفرقة فى العالم، وليس هناك نظام متأصل فى صلب الأشياء وإنما نحن الذين نضفى النظام عليها؛ إذ نقوم بانتقاء الموضوعات التى نهتم بها، ونحاول إدراك العلاقات التى تحقق اهتماماتنا الفكرية. نستخرج النظام من النظام بالتخلص

من المجموعات غير المنتظمة منه. إذ يشبه العالم الغابة الكثيفة أو كتلة الرخام الخام التى تصنع التماثيل منها. فنقوم بتسوية أرض الغابة بقطع الأشجار الزائدة، ونصنع التماثيل بتسوية الأحجار والتخلص من أجزائها البارزة والمدببة.

وقد يضفى بعض المفكرين على العالم صفات من الحياة الإنسانية فيعامل البعض منهم العالم كما لو كان مكانًا تتحقق فيه المثل العليا أو نموذج لها. بينما يعالجه البعض الآخر كما لو كان مكانًا وضيعًا وفاسدًا.

وهكذا نلاحظ أن كل مفكر يشبه العالم بتشبيه معين، الذى قد ينطبق على جزء من أجزاء العالم. ويدعى كل منهم أن استنتاجاته هى الاستنتاجات المنطقية الصحيحة وأنها ناتجة من العقل الكلى، وكانت كامنة دائمًا فى أعماق رؤيتنا الشخصية. وقد تكون رؤية فرد ما أكثر قيمة من رؤية فرد آخر. ولا تقتصر قيمة رؤيتنا للعالم على مجرد إشباع اهتماماتنا الفكرية، وإنما تشكل إسهاماتنا فى العالم الذى نمارس فيه دورنا. قال أحد كتاب القرن الثامن عشر: ألم يحظ الإنسان بالعقل حتى يستطيع أن يعرف أسباب ما يريد التفكير فيه والقيام بفعله؟ وقال "هيجل": "يتمثل هدف المعرفة فى تجريد العالم الموضوعى من اغترابه. ويجعلنا أكثر ألفة معه". وأعتقد أن تاريخ الفكر الفلسفى يسير فى هذا الاتجاه، إذ يجد الناس عقولهم أكثر ألفة مع الأجزاء المختلفة للعالم[٧].

اسمحوا لى أن أبيِّن بعض الأفكار التى قد تنتج عن مثل هذه التحليلات الجزئية. بداية، من الواضح أنها كلها غير منصفة. فأصحابها بشر ذوو اهتمامات واحدة، لا يوجد بينهم من يصاحب الشيطان كما يتصور البعض. وكلهم مخلصون للعالم الذى يحيون فيه، لا يوجد بينهم من يريد إفساده أو يرغب فى هدمه أو نشر الفوضى فيه، يريد الكل المحافظة على وجوده أو وضعه بصورة معينة. لذلك تُعد كل خلافاتهم تافهة ومسألة ثانوية مقارنة بهذا الاتفاق الواضح بينهم. ويتمثل الفارق بينهم فى أنهم يميلون للتعبير عن آرائهم بطرق مختلفة أو هناك من يهتم منهم بالبحث عن الأمان أكثر من الآخر، أو بسبب اختلاف قدراتهم فى التعبير عن

(٧) Hegel: Smaller logic, p. 194..

آرائهم. يرى بعضهم العالم نبيلاً وخيراً إن كانت هذه الرؤية لا تحظى بالموافقة من البعض، ويرونها رؤية عاطفية أو مجازية. ويرى بعضهم ضرورة استعمال لغة دينية كهنوتية، بينما يرى البعض الآخر ضرورة استخدام لغة علمية فنية واضحة. قديماً نعت أحد الفلاحين واحداً من أقاربى بأنه إنسان وضيع وسافل ودنىء، فقام هذا القريب بقتل الرجل على الفور قائلاً "لم أفهم أى لقب من الألقاب التى وصفتنى بها". ودائماً ما يصف العقل الذى يبدأ من الكل العقول التجريبية التى تضع الأجزاء قبل الكل بأنها عقول ضئيلة تميل إلى تصغير الأشياء وتثير الغضب. والواقع أن مثل هذه الأمور مسائل تافهة إذا ما قورنت بحقيقة أننا – سواء كنا تجريبيين أو عقليين – جزء من هذا العالم ونشارك فيه، نهتم جميعاً بمصيره ومستقبله، نحاول أن نشعر بالألفة معه، نسهم قدر طاقتنا فى تحسين أوضاعه وظروفه. لذلك يُعد من الأمور المحزنة أن تعزل بعض الخلافات الشكلية الحكماء عن بعضهم بعضاً وتفرق بينهم.

لقد استخدمت أنا نفسى بعض الصفات التى تقلل من شأن المذهب التجريبى، ومع ذلك إذا فتشت عن روحها فلن تجدها هادمة أو قاتلة لأمّنا. فلقد كنت دائماً ابنًا بارًا لأمنا المشتركة مثل أى فيلسوف عقلى.

أنزعج كثيراً من عملية سوء فهم المسائل التى أجد نفسى ملزماً بالحديث عنها وصعوبة تبسيطها فى محاضرة واحدة. يقول "كانط" إن لكل فلسفة أمرين، الأول: ينقل لنا فكرة نهائية أو اعتقاداً معيناً أو يوضح لنا سلوكاً أو نهجاً نسير عليه. والثانى: يبين لنا الطريقة التى تم بها الوصول إلى مثل هذه الرؤية أو ذلك الاعتقاد؛ أى يقدم لنا عملية تبرير أو تعليل لهما ولعملية التفكير فيهما وتحققهما. حقيقة قد تكون الفلسفة التى قال بها "جيمس فرير"[٨] فلسفة صحيحة وصادقة، ولكن ذلك أقل ما يطلب منها. فقد يكون الإنسان صادقاً وله آراء صحيحة ولكنه لا يكون فيلسوفاً، وربما وصل إلى مثل هذه الأفكار بالحدس أو بعملية تخمين أو بالوحى. يتميز الفيلسوف بأن أفكاره تكون دائماً مبررة، وصدقها قائم على مقدمات ضرورية جاءت منها. يجب أن يكون لديه الدليل والبرهان وليس مجرد وضع الافتراضات. نلاحظ أن بعض الناس تكون لديهم معتقدات موروثة، لا يعلمون كيف ورثوها أو باتت جزءاً من

(٨) جيمس فرير: James Ferrier.

كيانهم، ويثقون فيها ويؤمنون بها ويرتكزون عليها فى أفكارهم وأفعالهم. أما الفلاسفة، فيجب عليهم القيام بأكثر من ذلك أو من مجرد الإيمان بالأفكار. لا بد أن تحصل هذه الأفكار والمعتقدات على موافقة العقل والحصول على تصريح منه، وتكون عملية صدور مثل هذا التصريح من العقل شيئًا أكثر عمقًا من هذه المعتقدات التى يتم التصريح بها، وتُعد عملية مستقلة تمامًا عن هذه المعتقدات التى تحصل على حقها من الوجود وصلاحيتها منه. فإذا افترضنا أن هناك من الفلاسفة من قال "بحرية الإرادة" فإنه لا يسعد إذا ما وجد إنسانًا حرًا يشاركه هذا القول، ويكون قد توصل إليه بعملية حدسية. لن يحب الفيلسوف هذا الرجل لهذه المشاركة بل قد يشعر بالخجل منها. يهتم الفيلسوف دائمًا بالمقدمات الجزئية التى بدأ منها والتى تبرر حرية الإرادة التى آمن بها، والمعنى الذى تعنيه، والاعتراضات التى تتجنبها أو تتغلب عليها، والصعوبات التى توضحها وتفسرها. باختصار، يهتم بكل الصور والطبع والطريقة والأدوات الفنية التى تحيط باعتقاده. وإذا ما ظهر فيلسوف آخر استخدم نفس منهجه والأدوات الفنية التى استخدمها، ووضع نفس التمييزات والتقسيمات التى قام بها، ثم انتهى إلى نتائج تختلف عن نتائجه، ورفض القول بحرية الإرادة فإنه يسعد بهذا المعارض أكثر من سعادته بالفرد الذى يشاركه الاعتقاد بحرية الإرادة ويتفق معه؛ إذ توحد هذه الاهتمامات الفنية المشتركة بينهما أكثر مما تفرق، وتجمع النتائج المتعارضة التى قد توصلا إليها بينهما أكثر مما تفرق. يشعر كل منهما تجاه الآخر بصلة قرابة تشبه صلة القرابة فى الدم، فيفكر فيه ويكتب عنه، ويهتم بآرائه وأفكاره، ولن يهتم أى منهما بآراء الإنسان العادى الذى قد توصل إلى القول بحرية الإرادة والاعتقاد بها حدسًا وتخمينًا، ولن يعيرا التفاتًا لاتفاقه معهما أو معارضتهما.

حقيقة تُعد مثل هذه النظرة السابقة للتفلسف ضرورية ومهمة، ومع ذلك نجدها تواجه نفس الصعوبات التى تواجه كل عمليات الاحتراف، أى يمكن التطرق فيها إلى أبعد الحدود. يجب أن تكون الغاية فى المسائل الإنسانية أكثر أهمية من الوسيلة أو الطريقة التى يتم بها الوصول إلى مثل هذه الغاية. وقد تؤدى كثرة الأدوات والطرق المستخدمة إلى فساد الغاية من استخدامها. ولقد لاحظنا فساد المنهجية والأدوات الفنية فى عدم القدرة على الوصول إلى التعامل مباشرة مع المسائل الميتافيزيقية فى الأدبيات الفلسفية، والاستفادة منها ومن قيمتها

الخاصة مباشرة. دائمًا ما يتم التعامل معها كما لو كانت هذه المسائل الميتافيزيقية مغلفة بستارة من الصوف الثقيل، وبحجاب من مجموعة آراء الفلاسفة السابقين. يجب أن تكون الأفكار الجديدة ملفوفة بأسماء الفلاسفة السابقين أو ملحقة بهم، وكأن من الأمور المخجلة أن تظهر الحقيقة عارية. قال الأستاذ "جون جروث" من كامبردج معلقًا على ذلك الوضع : ليس الفكر عملية محترفة أو شيئًا قاصرًا على الفلاسفة فقط. ويُعتبر الفيلسوف الذى يعبر عن فكره ببساطة من أفضل الفلاسفة، ويرغب أن يفهم الناس أفكاره، ويقيموها ويهتموا بها؛ فليست الفلسفة إلا مجرد فكر منهجى سليم. ثم يضيف قائلاً هناك فساد فى عملية التعلم فى مدارسنا ، فلا ينتج العقل فكرًا من ذاته وإنما يجب أن يردد ما قيل له أو سمعه، فهذا ما قاله فلان وذلك ما عرضه فلان منذ زمن طويل. ليس هناك أسوأ من أن يقول الدارس إن هذا الرأى الذى توصلت إليه قد قال به فلان من الفلاسفة منذ زمن طويل(٩). وتُعد تلك الطريقة الصورة التى يتم التشجيع على اتباعها فى نظام تعلمنا، ويتم التأكيد على ضرورة اكتساب هذه العادة. يجب أن يرتبط الرأى "بأرسطو" أو "اسبينوزا"، ويتم توضيح صلته "بكانط". ويتم تشبيه الرأى المعارض له بأنه أقرب لآراء "بروتاجوراس". فيتم القضاء على تلقائية الفكر وهدم الأفكار الجديدة. يكون كل شيء نلمسه باليًا ومتسخًا لطول فترة بقائه فى المتجر. لقد سببت المغالاة فى المنهجية والمسائل الفنية الرعب للطلبة فى أمريكا، وأصابتهم بالرهبة من العلم. ولقد جاءت هذه المنهجية إلينا من اتباع النموذج الفلسفى الألمانى. واسمحوا لى أن أعبر بشيء من الحماس بأننا يجب أن نعود فى هذا البلد إلى تراثنا الإنجليزى. يجب أن يصل طلبتنا إلى الموضوعات الخاصة بنا مباشرة.

تُعد مسألة فقدان الصلة بين الموضوعات الفلسفية والطبيعة الإنسانية من الأمور الخطيرة؛ إذ تجعل المرء يفكر فى التراث ويسجن نفسه فيه. كانت اللغة الفلسفية فى ألمانيا لغة مهنية خالصة. ويصبح كل من احتل منصب الأستاذية، وكتب كتابًا، مهما كان مشوهًا ومليئًا بالأخطاء، له الحق القانونى فى أن يكتسب مكانة أساسية فى تاريخ الموضوع الفلسفى الذى

(٩) Exploratio philosophica, Part I (1865) pp. xxxviii, 130 .

تناوله مثله مثل الذبابة العالقة داخل حجر الكهرمان. ويجب على كل الدارسين اللاحقين أن يقتبسوا منه، ويفسروه أو يقيسوا أفكارهم بأفكاره ووفقًا لمدى اتفاقها أو اختلافها معها. كانت تلك قواعد الاحتراف فى عملية التدريس. يفكر الدارسون ويكتبون لبعضهم بعضًا، وينقلون من بعضهم، ويجعلون الأمر مقصورًا عليهم أو بينهم؛ فتفقد الأفكار الصحيحة نتيجة هذا الانغلاق الاتصال بالفكر الحر المفتوح وتضيع قيمتها، وتتساوى الأفكار المتطرفة والشاذة والخاطئة مع الأفكار الحكيمة السديدة، وتتطلب نفس درجة الانتباه من الدارسين. وإذا ما تصادف وكتب أحد الفلاسفة بلغة شعبية، وتحدث عن النتائج فقط دون التركيز على المنهج فإنه دائمًا ما ينظر له نظرة استخفاف، ويُعد من المتناولين لمادة تافهة سطحية وغير علمية. كتب الأستاذ "بولسن"[١٠] عن المغالاة فى الحرْفية قائلاً: لقد باتت الفلسفة فى ألمانيا منذ زمن طويل قاصرة على فئة قليلة ومملوءة بالأسرار مثل السحر والتنجيم، أصبح هناك خوف من اللغة الشعبية، واعتبرت البساطة شيئًا مرادفًا للخداع والسطحية. وذكر أن أحد الأساتذة قد قال له مرة: "نعم نحن معشر الفلاسفة نستطيع أن نقول أى شىء، طالما أننا نعبر عن أنفسنا فى مجموعة من القضايا التى لا يستطيع أن يفهمها غيرنا أو يسير وراءها". لقد قال الأستاذ هذا القول بنوع من الفخر والزهو، وكان أحرى به أن يشعر بالخجل منه. إذا كانت التقنية مهمة فالنتائج أكثر أهمية، ودائمًا ما يؤدى الاهتمام بالتقنية أكثر من الاهتمام بالنتائج إلى الانحراف عن طريق الصواب والوقوع فى الضلال، وتُعد صفة سيئة لدارسى الموضوعات الإنسانية والاهتمامات العامة. من جانب آخر، أليست مسألة التقنية من أجل التقنية ذاتها التى مارسها "هيوم" تُعد من أصعب المناهج التى يمكن اتباعها؟ ألم تحصل على قدر كبير من الإعجاب؟ نحمد الله أن العقلين الإنجليزى والفرنسى قد أصبحا أكثر اقترابًا من الاحتمالات الطبيعية للحقيقة بسبب كراهتهما للتقنية الصارمة واللغة الغامضة: فقلت الأفكار الضخمة والمعقدة البعيدة عن الواقع فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى. انظر كيف تم تفسير الظواهر الجمالية والخبرة بها فى الأدب الألمانى بصورة منافية للعقل والطبيعة على يد شخصية بارزة مثل "عمانويل كانط" المتوج فى دائرته. وكيف تحولت فلسفة الدين فى المؤلفات الألمانية إلى لغة

(١٠) بولسن: Paulsen.

صورية غامضة، باتت معاركها الأخلاقية والعاطفية مناقشات جدلية لا قيمة لها. وعلى الرغم من كثرة الأسئلة التى تثيرها الحياة الدينية بطبيعتها، وكثرة التناقضات الكامنة بها، والرغبة الدائمة فى إشباعها وإجابتها فإننا نجد أنه تمت معالجتها بتقنية محدودة جامدة لا معقولة. ومع ذلك، وعلى الرغم من رفض طريقة العمل الفلسفى الألمانى لتلقائية العقل، فقد ظهرت الجدة والأصالة بصورة واضحة فى الفكر الألمانى، الأمر الذى يؤكد ثراء القريحة الألمانية وعدم فنائها أو تأثرها بالأحداث.

تُعد "رؤية" الإنسان القيمة الحقيقية الخاصة به فمن منا يهتم بتفسيرات "كارلايل" أو "شوبنهور" أو "سبنسر"[١١]؟ تعبر الفلسفة عن صميم الشخصية الإنسانية، وليست كل التعريفات الخاصة بالعالم إلا ردود فعل للشخصيات الإنسانية تجاهه. وإذا نظرت للكتاب الذى نقلت منه كلام الأستاذ "بولس" الذى سبقت الإشارة إليه تجده مكونًا من مجموعة من الفصول المتلاحقة عن مجموعة من الفلاسفة الألمان المختلفين فى الطبع والمزاج. وتشعر أثناء تصفحك للكتاب والانتقال من شخصية إلى أخرى وكأنك تتصفح ألبومًا من الصور، فلكل شخصية خصوصيتها وقوامها الخاص بها[١٢].

إذا نظرنا إلى كل تاريخ الفلسفة نجد أن الأنساق الفلسفية ترتد إلى أنماط قليلة رئيسية، قام العقل الإنسانى بتطويرها وصياغتها فى تعبيرات لغوية. وليست هذه الأنماط فى حقيقتها إلا عبارة عن مجموعة من الرؤى العديدة للعالم ومجموعة من المشاعر تجاه الكل، وما هى فى حقيقتها إلا رؤية للحياة فرضتها علينا مجموعة من الخبرات المتلاحقة. وبالتالى، نستطيع القول إن هذه الأنماط الرئيسية ليست إلا الأنماط التى تم تفضيلها باعتبارها الأنسب لنا، وتمثل

---

(١١) كارلايل (١٧٩٥ – ١٨٨١): المفسر الأول للأدب الألمانى فى العصر الفيكتورى. أهم كتبه: "علامات العصر" ١٨٢٤، "الخصائص" ١٨٣١، "الثورة الفرنسية" ١٨٣٧، "التعاطف" ١٨٣٩، "فى الأبطال وعبادة البطل والبطولة فى التاريخ" ١٨٤٠، "الحاضر والماضى" ١٨٤٣ .

– شوبنهور أرثر (١٧٨٨ – ١٨٨٠): العالم إرادة وتمثلاً ١٨٤٤ .

– سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣): المبادئ الأولى ١٨٩٦، المبادئ الأولى للأخلاق ١٨٧٩ . (المترجم)

(١٢) Hinneberg, Die Kultur den Gegenwart: Systematishce Philosophie (Leipzig: Teubner 1907).

أفضل أنماط السلوك. يختلف سلوك المفكرين الشكاكين عن سلوك الشخصيات العاطفية. ولم يكن هناك سلوك أو موقف عام تجاه العالم ككل إلا بعد اكتساب العقل القدرة على التعميم، وتعلم الشعور بالرضا والسعادة من المعادلات والصيغ المركبة. ليس لعقل الإنسان البدائى أى طابع فلسفى. وكان من الصعب أن يتصف بأية مسحة فلسفية فى ظل حياته البدائية. كان اتحاد الطبيعة بالإنسان محدوداً وتشبه علاقة الإنسان بالطبيعة موكب القديس والبورجا(١٣)؛ علاقة تتناوب بين النور والظلام، خليط من الجن والعفاريت والقوى الصديقة والمؤذية، والطيبة والشريرة. وعلى الرغم من ارتباط حياة الناس بالطبيعة ويحيون بها فإن العلاقات معها ليست إلا معاملات دون فكر أو تدبر. لا تثار لديهم عاطفة تجاه الكون إلا حين يجلسون فى منتصف الليل ورؤية دخان المعسكر يرتفع مباشرة لأعلى تجاه القمر أو حين تهمس الغابة بالخطر، وتولد لديهم الشعور بالخوف من العالم وبتعدد القوى وعدم القدرة على تحديد موقف منها. اتصفت تلك المرحلة من الثقافة والمحاولات الفكرية الأولى بالسحر والشعوذة والرغبة فى المعرفة وحب الاستطلاع. يشعر الإنسان من وجود العواصف والحرائق الكبرى والأوبئة والزلازل بوجود قوة خارقة تفوق حدوده، تثير فيه الشعور بالرعب الدينى بدلاً من دفعه للتفلسف. يجد الطبيعة أكثر شيطانية وأقل إلهية. تعدد فيها القوى والكائنات. توجد بها مخلوقات عديدة متنوعة، بعضها ينفعه، وبعضها يؤذيه ويضر ويهدد وجوده. كائنات تساعده وأخرى تقضى عليه. يحب بعضها ويكره بعضها. ويجب أن يسأل إذا أراد فهم الطبيعة أى هذه الكائنات أرقى من الأخرى، وأيها أساسى أو ثانوى؟ من يستطيع أن يعرف الإجابة؟ لذلك تتمثل المشكلة الأساسية فى ضرورة التعاون معها، ومحاولة تكيف أنفسنا معها. نقاتل القوى الشريرة ونصادق القوى الطيبة بغضِّ النظر عن تحقيق الاتساق أو الوحدة. ويصف "بولس" هذا المعنى بقوله: "إن الطبيعة تشبه سفنكس"، تظهر مخالبه تحت ثدييه(١٤).

---

(١٣) ليلة القديس والبورجا (Walpurgisnacht): يأتى عيد القديس والبورجا فى أول مايو من كل عام. وتزعم الأسطورة الجرمانية أن العرافات يأخذن منه بأسباب القذف والعربدة ويراقصن الشيطان. (المترجم)

(١٤) السفنكس (Sphinx): كائن خرافى فى الميثولوجيا الإغريقية. له جسم أسد وأجنحة، ورأس امرأة وصدرها. أى رمز للتغذية والفناء. (المترجم)

أدت رغبة العقل فى التعميم والتبسيط والسيطرة إلى تطوره، وبدأت تظهر التصورات المختلفة للطبيعة وتتشعب. وساعدت خبراته اللاحقة مع الطبيعة الموضوعية فى تعميقها بدلاً من القضاء عليها؛ إذ قد أسهمت هذه الطبيعة ولو بصورة جزئية فى تغذية كلا الاتجاهين، وجعلت المفكرين يرجحون أقساماً منها دون الأخرى، ويلحقون ببعضها بعض التصورات الخيالية المتعارضة.

ظهر تعارض شديد من الصدام بين ما أطلقت عليه الطبع "المتعاطف" والطبع "الشكاك"، ونشأت الخصومة بين الماديين والروحانيين. يُعرّف الماديون العالم تعريفًا يجعل الروح الإنسانية غريبة عن هذا العالم ولا تقيم فيه. بينما أكد الروحانيون على أن الإنسانى والروحانى يجب أن يحيطا بالوحشى ويكمنا فى أعماقه. وأطلق على طريقتهم فى التفكير المنهج الروحى للفكر.

يوجد نمطان أو مرحلتان فى الفلسفة الروحية. وأحاول فى هذه المحاضرة توضيح التناقض بينهما، وأبين أنه على الرغم من سعيهما للبحث عن الألفة مع العالم والعلاقة الحميمة به، وتحقيق النظرة الودية للأشياء فإن إحديهما كانت أقل توفيقًا من الأخرى.

ينقسم المذهب الروحى الذى وضعته فى مقابل المذهب المادى إلى نوعين: نوع أكثر ألفة وهو الواحدى، ونوع أقل ألفة وهو الثنائى. ويطلق على المذهب الروحى الثنائى اسم المذهب الإلهى، ووصل إلى ذروته فى الفلسفة المدرسية. ويطلق على المذهب الروحى الواحدى اسم مذهب "وحدة الوجود"، وإن كان يسمى أحيانًا باسم "المثالية" أو مذهب من يسمون "بالفلاسفة بعد كانط" أو المثالية المطلقة. كان الإيمان الثنائى معلنًا وواضحًا فى التعليم الكاثوليكى، واتجه إلى الاختفاء من جامعاتنا البريطانية والأمريكية. وتم استبدال مذهب وحدة الوجود الواحدى به، سواء تم ذلك بصورة خفية أو بصورة معلنة. وأعتقد أن مذهب المثالية المطلقة منذ عهد "جرين" بدأ يتعاظم، ويكتسب سيطرة فى أكسفورد، وتسود روحه فى هارفارد.

قلت إن المثالية المطلقة تتجه إلى النظرة الأليفة أو الودية، وأعتقد أن مثل هذا القول يحتاج للشرح والتفسير. وطالما يقدم مذهب المؤلهة العالم بوصفه عالم الله، ويشبه "ماثيو

أرنولد"(١٥) الله بالإنسان اللاطبيعى الكبير، فإنه من الواضح أن الصفة الداخلية للعالم إنسانية. ويبدو الأمر كما لو كانت هناك ألفة بيننا وبين العالم، وبالتالى يظهر أفضل ما فى نفوسنا خارجها، ونصبح نحن والعالم من نمط روحانى واحد. تبدو المسألة حتى الآن معقولة، ومع ذلك فقد يظهر من يسأل ما المقصود بالألفة؟ تعنى الألفة أن تكون على علاقة بشىء، وإذا زادت هذه الألفة بيننا وبين العالم، تجعلنا ننصهر فيه، ونلتحم به، ونشكل روحًا واحدة معه. ولذلك ترى المثالية الشاملة أن كلما زاد مقدار الألفة نستطيع أن نحصل على أكثر درجاتها، وقد نشكل كيانًا واحدًا مع الله.

يجعل مفهوم الألوهية – الذى يصور "الله" و "مخلوقاته" كيانين منفصلين ومتميزين – الإنسان مخلوقًا خارج الواقع العميق. فطبعًا لهذا المفهوم الله كامل منذ الأزل وكافيًا بنفسه. خلق العالم بفعل حر وكشىء عارض، ثم خلق الإنسان كمادة مستقلة عن العالم. فنقول "الله أولاً والعالم ثانيًا والإنسان ثالثًا" وقد تبنى الإيمانى التقليدى هذه النظرة، وكان حريصًا على مجد الله وعظمته، ويتألم من أى شىء يقلل من عزلة الله وانفصاله عن العالم والبشر. وتثبت صفحات الكتب المدرسية الكتاب تلو الآخر أن الله لا يتورط بأى معنى فى أى فعل من أفعاله أو يحتك بخلقه أو يحل فيه. ويُعد القول بوجود علاقة بين الله ومخلوقاته يمكن أن تؤثر على وجوده أو ينتج عنها نتائج تحد من حريته قولاً مرفوضًا. سبق أن قلت منذ لحظة إن مذهب "المؤلهة" يعاملنا كما لو كنا نحن والإله شيئًا واحدًا، إلا أن المذهب التقليدى يعتبر مثل هذا القول زلة من زلات اللغة. لا توجد أى صلة كانت بين الله والإنسان فى اللاهوت التقليدى، وهناك اختلاف كامل وليس بينهما شىء مشترك. ونقلل من منزلة الله أن ننسب له صفة من صفات البشر يمكن أن يشترك بها معهم. إذن هناك معنى يجعلنا به الإيمان الفلسفى مستقلين وغرباء فى علاقتنا بالله، ولا تكون علاقة متبادلة، فيؤثر الله فينا بأفعاله ولكنه لا يتأثر بردود أفعالنا. باختصار لا تكون علاقتنا بالله علاقة اجتماعية. حقيقة يتصور الدين الإنسانى المشترك العلاقة اجتماعية إلا أن هذه النظرة تشكل فرقًا من الفروق المختلفة بين الدين واللاهوت.

---

(١٥) ماثيو أرنولد Matthew Arnold: حاول مع لسنج تأسيس ما يسمى بالدين الطبيعى فى القرن الثامن عشر. (المترجم)

ترتبط الثنائية الناتجة من هذه النظرة الإيمانية بالعديد من النتائج المصاحبة لها. فسادت فكرة القول بأن الإنسان كائن مستقل عن الله، وخاضع له وليس شريكًا حميمًا لله. وسادت صفة الاستقلال والانفصال. فليس الله قلب القلوب أو عقل العقول. وظلت مسألة طاعة أوامره، مهما كانت غريبة أو غير مقبولة، تمثل الواجب الأخلاقى الوحيد الذى يجب علينا الالتزام به. فى حقيقة الأمر، ظلت تصورات القانون الجنائى ومفاهيمه تلعب الدور الرئيسى فى تحديد علاقتنا بالله. حقيقة تبين علاقتنا بالحقيقة التأملية نفس صفة الاستقلال عنا، ويتمثل واجبنا فى معرفة هذه الحقيقة، وافترض العقليون أن معرفتها تمثل واجبنا الأساسى، إلا أن هذه الحقيقة نجدها لدى الإيمان المدرسى حقيقة قائمة بالفعل بدون مساعدتنا، كيان مستقل تمامًا عن معرفتنا. ويتمثل أفضل ما يمكن أن نفعله فى الاعتراف بوجودها بصورة سلبية، نلتزم بها، ونخلص لها، ولا يؤثر هذا الالتزام من جانبنا مثقال ذرة فيها أو يؤدى إلى أى اختلاف فى الفكرة التى نلتزم بها أو نخلص لها. يكون الموقف هنا ثنائيًا بصورة جذرية حادة. فليست المسألة أن العالم قد عرف نفسه من رؤيتنا له أو أن الله قد عرف ذاته من خلالنا كما يقول المثاليون أصحاب الألوهية الشاملة أو وحدة الوجود. وإنما الحقيقة موجودة بذاتها بواسطة الفضل الإلهى وقانونه، وتظل موجودة، سواء عرفناها أو لم نعرفها دون تبديل. وتبقى قائمة حتى لو اختفت كل المخلوقات العارفة.

يجب الاعتراف بأن الثنائية وعدم وجود التلاحم والألفة قد لعبا دورًا مهمًا فى عجز الفكر المسيحى وتصوره وإعاقته. كان على اللاهوت التقليدى محاربة المدارس الفكرية القائلة بوحدة الوجود، ومواجهة النظرة الشاملة للألوهية التى نتجت من الخبرات الصوفية الدينية. تفوقت الصورة الجمالية الفنية للنظرة الواحدية على النظرة الثنائية. بدا مفهوم الله بوصفه روح العالم وعقله لبعض الناس مفهومًا قيمًا، وأفضل من تصور الله خالقًا للعالم. يجعل مفهوم وحدة الله والعالم الحياة أقل آلية وأقل محدودية، وليست فانية إذا ما قورن بتصور الله خالقًا خارجيًا مستقلاً. هذا التصور الذى يجعل العالم أشبه بخيال الأطفال. لقد قال أحد المفكرين الهندوس: "إن العقبة الكبرى أمام انتشار المسيحية فى بلدى (الهند) صبيانية عقيدة الخلق. ولم تستطع هذه العقيدة مواجهة مطالب المواطنين البسطاء فى الهند، خاصة الأميين منهم".

أعتقد أن معظم حضراتكم تعاطف مع الموقف الهندوسى فى هذا الشأن. لقد شهد من جاوزوا الستين من جيلنا تحولاً تدريجيًا فى الوضع الثقافى بسبب مجموعة من التأثيرات العديدة التى جعلت فكر الجيل السابق مختلفًا عن فكر الجيل الحاضر، بدا لو كان فكرًا يُعبر عن جنس بشرى غير جنسنا. لقد بدا القول اللاهوتى بالعمر المتناهى للعالم ومحدوديته، وبالخلق من العدم، والعدالة الإلهية الخلقية، والإيمان بالأخرويات، والثواب والعقاب، قولاً غريباً. رأى معظمنا أن النظر لله كمدبر خارجى للكون أو مصمم له أو تصوره حاكمًا ذكيًا وأخلاقياً أمر شاذ لا يقبله عقل. بدا الدين كما لو كان دينًا بدائيًا همجيًا. لقد غير التطور العلمى والمجالات العديدة التى فتحها من نمط خيالنا. وأدت المثل العليا والديمقراطية الاجتماعية إلى صعوبة قبولنا لهذا التصور. وآلت مملكة الإيمان القديمة إلى الإهمال أو إلى الزوال. يجب أن تكون علاقة الإله بالعالم أكثر ألفة ومودة وعضوية. قد يستمر الاعتراف بالخالق الخارجى ومؤسساته فى الكنائس إلا أن هذا الاعتراف لن يُعبر عن نفسه إلا فى مذاهب قاصرة فارقتها الحياة؛ فلقد باتت قلوبنا المخلصة تهتم بأشياء أخرى.

لن أناقش آراء المذهب المادى الشكى ومذهب الإيمان الثنائى بسبب عدم حاجتنا لهذه المناقشة الآن. ولما كان فكرنا المعاصر والعقل الحديث قد أكدا على إمكانية وجود فلسفة للحياة، فإن الآراء الوحيدة التى قد نحتاج للانتباه إليها تقع تحت مفهوم ما أسميه النظرة الشاملة للعالم أو مذهب وحدة الوجود أى رؤية الله يسكن العالم ويقيم فيه بدلاً من تصوره مقيمًا خارج العالم، وكذلك رؤية الحياة العيانية كجزء من هذا الواقع العميق.

تنقسم المذاهب الروحية عموماً إلى قسمين: المذاهب الأكثر ألفة[١٦] والمذاهب الأقل ألفة. كما تنقسم المذاهب الأكثر ألفة بدورها إلى نوعين من حيث الشكل أو الصورة: الأول : المذاهب الواحدية، والثانى: المذاهب التعددية. وأقول تنقسم من حيث "الصورة" أو الشكل، بسبب إمكانية حدوث نوع من الخلط وسوء الفهم إذا لم يتم التفرقة بين الشكل والجوهر أو الصورة والمادة. يجب أن ترتبط الحياة الباطنية للأشياء بالأجزاء اللطيفة أو الرقيقة من طبيعة الإنسان فى أى فلسفة روحانية. وربما تغطى كلمة الألفة الفرق الأساسى. ترى المذاهب المادية أن

(١٦) الألفة: intimacy.

الصفات الخارجية للأشياء أولية ودائمة وبالتالى تفصل بينها وبين مشاعرنا، ولا مجال لوجود الألفة. وتكون الغلبة للجوانب القاسية الخارجية المستقلة للواقع، وتزول كل مظاهر الرقة منه، وتعد صفة الألفة أو المودة أضعف صفات العالم.

ترى البراجماتية أن الفرق بين الحياة المصحوبة بمشاعر الغربة والحياة المصحوبة بمشاعر الألفة ليس إلا فرق بين عادة الشعور بالحذر وعادة الشعور "بالثقة". ويمكن تسمية هذا الاختلاف بالفرق الاجتماعى بين نوعين من الحياة. فيُعد العالم الرابطة المشتركة بيننا جميعًا. إذا كنت ماديًا فيجب أن تتشكك وتكون حريصًا ومحترسًا وحذرًا ومتوترًا. وإذا كنت روحانيًا فيجب أن تكون متسامحًا، تشعر بحب العالم ولا تخشاه، وتنظر له بعين الرضا والمحبة.

كانت هذه مقارنة عامة. ويمكن أن تظهر مقارنات أخرى غيرها من خلال وجهات نظر أخرى غير تلك النظرة التى رأيت من خلالها العالم، أى نظرة تختلف عن النظر للعالم من خلال الشعور بالغربة أو الألفة. توجد لدينا صلات متعددة بالطبيعة ونظرات مختلفة لها؛ وبالتالى لا يمكن أن نكتفى بنظرة واحدة لها أو ندعى بأنها النظرة الوحيدة والشاملة لكل النظرات الأخرى. والواقع أن أية محاولة فلسفية لتعريف الطبيعة لا تدع مجالاً لظهور وجهات نظر أخرى أو لا تترك أحدًا يقف على الباب يحاول الدخول تُعد محاولة فاشلة مقدمًا. لا يعنى أفضل ما تقدمه الفلسفة غلق كل الأبواب الأخرى وكل التساؤلات، وإنما يعنى ترك الأبواب مفتوحة أمام الاهتمامات التى قد تم إهمالها. لقد بدأت بحصر اهتمامنا فى الشعور بالغربة والألفة، وأتجه الآن إلى نوع جديد من المقارنة المترتبة على هذا الشعور.

يميل معظم الناس للتعاطف، ويتجه عدد قليل منهم إلى التشكك والكلبية[١٧] بسبب حبهم للسخرية والتهكم. ويعد معظم فلاسفتنا الماديين شكاكين لاعتقادهم أن الدليل على وجود الوقائع المستقلة واضح، أو بسبب اتجاه المثاليين الذين يحتكون بهم إلى الخصوصية ورقة

(١٧) الكلبية Cynicism: موقف سلبى من كل القيم. الافتقار للإيمان بوجود دوافع نزيهة. شك تام فى صحة المثل العليا. ويقال فى مقابل المثالية الأخلاقية والمقصود هنا الإشارة إلى السخرية وليس للمذهب الكلبى نفسه. (المترجم)

العقل والعاطفة، أو اختيارهم الطيران فى عكس الاتجاه. لذلك نترك الماديين جانبًا الآن، وندرس من اختاروا التعاطف مع العالم.

يُعد "التعاطف" مع الطبيعة بالمعنى الذى أقصده من الأمور الطبيعية. ولا تعتبر مسألة التعاطف مع العالم، والمطالبة بعلاقات حميمة معه دلالة على وجود شىء خاطئ. وتبعًا لذلك نلاحظ أن العقول التى تصل إلى هذا النوع من الألفة بالمعنى الفلسفى وتسعى لنوع من الوحدة فى الرؤية، تجد نفسها مجبرة على تصحيح المظهر الطبيعى للأشياء والذى لم يفكر فيه البدائيون. إذ لم يعد مظهر "السيفنكس" بثدييه ومخالبه، والتنوع فى الوظائف موضوعًا مقبولاً من التأمل الفلسفى. لا يمكن النظر إلى الألفة والغربة على أنهما صنفان من الممكن وجودهما معًا. يجب وضع نظام أو ترتيب معين يسيطر فيه الجانب الأعلى من الأشياء على الأقل شأنًا أو الجانب الأدنى منها. تتفق فلسفة المطلق مع فلسفة "التعدد" التى يتم المقارنة معها فى هذه المحاضرات فى أن كلتا الفلسفتين توحدان بين الجوهر الإنسانى والجوهر الإلهى. ولا يكمن الفرق بين المذهبين إلا فى الصورة التى يتكون فيها العالم. فطبقًا لفلسفة المطلق لا يكون هذا الجوهر إلهيًا إلا فى صورة الكل، ولا توجد ذاته الحقة إلا فى "الكل" وليس فى أى جزء من الأجزاء. تميل النظرة التعددية التى أفضلها إلى الاعتقاد فى عدم وجود صيغة تضم "الكل" بصورة نهائية. ولا يمكن أن يحصل جوهر الواقع على أى مجموع كلى يتحقق فيها، إذ دائمًا ما يظل جزءًا من هذا الواقع أو جانبًا منه خارج هذا الكل الكبير أو الجمع الشامل الذى يكون قد حققه. تعتبر التعددية صورة الجزء أو "كل جزء" مقبولة منطقيًا وتجريبيا تمامًا مثل صيغة "الكل"، وتُعد واضحة بذاتها مثل صورة الكل(١٨). وتعتبر المقارنة بين هاتين الصورتين للواقع الذى نعتبر الروحانية جوهره الموضوع الرئيسى لهذه المحاضرات. لقد وضحت الآن ما أقصده بنوعى الألوهية الشاملة أو وحدة الوجود. وإذا ما أطلقت على النوع الواحدى اسم فلسفة "المطلق"، نستطيع أن نطلق على خصمها التعددى اسم الفلسفة "التجريبية الجذرية". وقد يكون من الأفضل التمييز بينهما فيما بعد بهذين الاسمين.

أبدأ بالإشارة إلى المقال الذى كتبه الأستاذ "جاك" أستاذ الفلسفة بكلية "مانشستر" كمدخل نبدأ منه دراسة الفروق بين المذهبين أو وجهتى النظر. يدرس الأستاذ "جاك" فى

(١٨) صيغة الكل: all-Form، وصيغة أو صورة الجزء: each - Form.

جريدة "هبرت" عدد شهر أكتوبر الماضى العلاقة بين الفيلسوف والعالم الذى يصفه أو يقوم بتعريفه. يقول الأستاذ: "نستطيع أن نفترض حالتين أو موقفين. الموقف الأول: يكون ما يقوله الفيلسوف أو يخبرنا عنه شيئًا خارج العالم الذى يقوم بتفسيره أى شيء حيادى سطحى خارج الموضوع الذى يدرسه. والموقف الثانى: تكون فيه واقعة التفلسف ذاتها إحدى الأشياء التى تدور حولها الفلسفة، وتعد جزءًا من مضمون عملية الوصف ذاتها" وبينما يعنى الفيلسوف بالعالم شيئًا مستقلاً عما يقوله أو عن وجوده، يعنى الفيلسوف فى الحالة الثانية أن فلسفته ذاتها جزء صميم من العالم، وربما يكون دورها على درجة كبيرة من الخطورة، الأمر الذى يجعلها مؤثرة على باقى أجزاء العالم، ويمثل نقطة تحول بالنسبة له. وربما تكون فلسفته عبارة عن رد فعل من العالم على ذاته يجعله يصل إلى مرحلة الوعى الذاتى. وربما تتغير نظرته لذاته نتيجة لهذا الحدث.

تضع الفلسفتان "التجريبية" و"فلسفة المطلق" الفيلسوف فى الداخل وتجعلان الإنسان على صلة وثيقة وحميمة. ولما كانت إحداهما تعددية والأخرى واحدية فإنهما تفعلان ذلك بطريقتين مختلفتين تحتاجان لمزيد من الشرح والتفسير. فاسمحوا لى بالمقارنة بين كلتا الطريقتين اللتين يتم بهما تمثيل موقف الفكر الإنسانى.

فى الفلسفة الواحدية العالم حقيقة واحدة شاملة، لا يوجد خارجها شيء. ليس العالم مجرد تجمع الأشياء. لا يقابل وجوده إلا العدم، فلا شيء خارجه. ولما كانت الواحدية مثالية، فإن كل هذا الواقع الشامل ليس إلا عقل شامل. يصنع الوقائع الجزئية بالتفكير فيها كما نصنع الموضوعات فى أحلامنا أو نخلق الشخصيات فى القصص حين نقوم بتأليفها وتخيلها. يكون الوجود فى هذه الفلسفة من وجهة نظر الجزء المحدود موضوعًا للمطلق، ويصبح من وجهة نظر المطلق مجموع الموضوعات التى يفكر فيها هذا الفكر. وإذا استخدمنا كلمة "المضمون" نجد أن العالم والمطلق لهما مضمون واحد. ليس المطلق شيئًا إلا معرفة هذه الموضوعات. وليست الموضوعات شيئًا إلا ما يعرفه المطلق. يتداخل العالم وكل الكائنات المفكرة فى الوجود. وهما عبارة عن مجرد اسمين لمادة واحدة أو لنفس المادة منظور لها من وجهة نظر ذاتية مرة، ومن وجهة نظر موضوعية مرة أخرى[١٩]. ويُعد من الطبيعى أن نشكل نحن

(١٩) يقول الألمان Gedanke - Gedachtes.

الفلاسفة فى الفلسفة الواحدية جزءًا من هذه المادة، يصنفنا المطلق بالتفكير فينا. فإذا ما بلغنا نحن أنفسنا درجة عالية من الذكاء ونصبح مؤمنين بالمطلق وندركه بفكرنا، فإننا نستطيع حينئذ القول: إن فلسفتنا طريقة من الطرق التى يفهم بها المطلق نفسه. وليس هذا إلا فلسفة وحدة الوجود أو فلسفة الهوية[٢٠] وحلول الله فى مخلوقاته. ويستمد هذا المفهوم رفعته وسموه من وحدته العظيمة الشاملة. السؤال الآن هل تُعد هذه الوحدة شاملة وكاملة إذا تم فحصها بدقة؟

أقول: العالم والمطلق واقعة واحدة. فمثلاً لا تستقل فلسفتنا عن معرفة المطلق لذاته. ليست عبارة عن صورة أو نسخة مطابقة لهذه المعرفة، وإنما تعد جزءًا من معرفته لذاته. فليس "المطلق" إلا فلسفتنا مضافًا إليها كل معارفه الأخرى. وتشكل معرفتنا وهذه المعارف الأخرى، بلغة زميلى الموهوب "جوزايا رويس"[٢١] فعلاً معرفيًا واحدًا، ولحظة معرفية واعية.

إذا كانت الواحدية تعتبر أننا نشكل بالمعنى المادى مع المطلق جوهرًا واحدًا، فليس وجوده إلا وجود مكون منا جميعًا، ولسنا إلا مجرد أجزاء منه. فإن المعنى الصورى له يمكن أن يؤدى إلى القول بالتعددية. فحين نتحدث عن المطلق نتحدث عن المادة الكلية المجمعة بصورة مادية، وحين نتحدث عن موضوعاته، عن نفوسنا المتناهية وغيرها فإننا نتحدث عن نفس المادة ذاتها بصورة جزئية وموزعة: أى نتحدث عن أجزائها. السؤال ما فائدة النظر لوجود الشىء مرة واحدة إذا كان من الممكن النظر له مرة أخرى أو من زاوية أخرى؟ فمثلاً حين ينظر "المطلق" إلى وجودى أظهر "مع" كل شىء آخر فى ميدان معرفته الكاملة. وحين أنظر إلى نفسى أظهر وحدى ولا أجد فى نطاق جهلى أى شىء آخر. وبالتالى تظهر بعض النتائج العملية المترتبة على معرفته الكاملة من جهة وجهلى من جهة أخرى. يؤدى جهلى إلى إصابتى بالألم والقلق ويولد لدى حب الاستطلاع والوقوع فى الخطأ وسوء الطالع، الأمر الذى

(٢٠) فلسفة الهوية: Identit?tsphilosophie.

(٢١) جوزايا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٧): فيلسوف مثالى أمريكى، أهم مؤلفاته: "الجانب الدينى للفلسفة" ١٨٨٥، "روح الفلسفة الحديثة" ١٨٩٢، "مفهوم الله" ١٨٩٧، "دراسات فى الخير والشر" ١٨٩٨، "العالم والفرد" ١٩٠٠، "فلسفة الولاء" ١٩٠٨، "مشكلة المسيحية" ١٩١٣. (المترجم)

يجعلنى أشعر بالمعاناة من مثل هذه الأشياء. نلاحظ أن المطلق يعرف هذه الأشياء لأنه يعرفنى ويعرف ما أعانيه، ولكنه لا يشعر بالمعاناة. لا يمكن أن يشعر بالجهل أو يكون جاهلاً لأنه يعرف كل الأسئلة وكل إجاباتها، فمعرفته اللحظية الكاملة تجعله مدركًا لكل إجابة. لا يمكن أن يكون صبورًا؛ إذ لا يصبر على شىء أو ينتظر حدوث شىء، إذ لا يوجد ما ينتظر حدوثه فكل شىء فى حوزته فى لحظة واحدة. لا يمكن أن يشعر بالدهشة أو الذنب. ولا يعانى من أى صفة أو شىء يتعلق بالتعاقب الزمنى. فيكون الزمان كله موجودًا فى لحظة واحدة كاملة، ولا يحدث التعاقب الزمنى خارجه وإنما فى داخله. إذ يقال لنا دائمًا إنه ليس خاضعًا للزمان.

إذن لن تكون الأوصاف الصحيحة التى نصف بها جوانب العالم المحدودة صحيحة حين نصفه فى كماله أو فى حالته اللامتناهية. فحين يُنظر لمحتوياته المتعددة والمحدودة نجدها مختلفة عنها حين يُنظر لها دفعة واحدة أو فى وحدة لا متناهية. وتختلف تفسيرات جوانبه المتعددة والمحدودة لنفسها عن نفسها عن تفسيرها لنفسها حين ينظر لها بوصفها وحدة واحدة لا متناهية.

من الواضح أن هذا التناقض الجذرى بين وجهات النظر النسبية والمطلقة يشكل عقبة كبرى أمام الألفة بين الإلهى والإنسانى فى وحدة الوجود. لا يمكن أن تشبه الأساليب الأبدية أساليب حياتنا، فجذورنا ممتدة فى وجهة النظر الزمنية أو فى الزمان. يقول الفيلسوف الواحدى "دعنا نحاكى الكل"، كما لو كنا نستطيع القيام بذلك فى الفكر والسلوك! لنقول ما نشاء، ونتحدث كما نهوى، فلسنا إلا أجزاء منيعة منفصلة ومستقلة ولا يمكن أن نفهم المطلق إلا بوصفه كائنًا خارجيًا مستقلاً. وإذا كان هذا القول ليس واضحًا تمامًا الآن فإن معناه يزداد وضوحًا فى المحاضرات التالية.

المحاضرة الثانية

المثاليـــة الواحديـــة

اسمحوا أن نعود إلى البرنامج الذى حددته فى المحاضرة السابقة. لقد قررنا بعد اتفاقنا على عدم مناقشة المذاهب المادية وقصر مناقشتنا على المذاهب الروحية، ووجدنا هناك أنواعًا ثلاثة من الفلسفات الروحية؛ يشكل النوع الأول منها مذهب الإيمان "بالثنائية" الذى يقول بوجود جوهرين، ويمثل الثانى منها الموجودات المخلوقة التى خلقها الله. ولاحظنا أن هذا التصور يسمح بوجود درجة من "الألفة" مع المبدأ الخالق أقل من تلك الدرجة منها المتضمنة فى الاعتقاد بالألوهية الشاملة أو وحدة الوجود التى نشكل فيها مع الله جوهرًا واحدًا. يكون الإلهى فيها ماثلاً فى كل الأشياء، يمثل قلب القلوب. ورأينا أن هذه الألوهية الشاملة يمكن تصورها فى صورتين: الصور الواحدية التى أطلقت عليها اسم فلسفة "المطلق"، والصورة التعددية التى أطلقت عليها اسم "التجريبية الجذرية". وبينما تقول الأولى إن الإلهى يكون موجودًا حين يتم التعبير عن العالم ككل فى مجموعة تامة، تقول الثانية باستحالة تحقق المجموع الكلى للأشياء، والواقع ناقص وغير مكتمل، والصورة المتحققة منه صور موزعة ومنتشرة وناقصة، فصورة الواقع ككل غير كاملة.

نستطيع أن نقارن بين الواحدية والتعددية باعتبارهما صورتين: "صورة الكل" و "صورة الجزء". وسبق أن بينت أن "صورة الكل" تختلف جذريًا عن "صورة الجزء" التى تمثل صورة خبرتنا للعالم[1]. ومن الواضح أن فلسفة المطلق طبقًا لهذا الفهم تتركنا تقريبًا خارج الوجود

---

(١) المقصود أننا كبشر لا نرى إلا الأجزاء أى الأشياء الفردية ولا نستطيع رؤية الكل. ويقصد من صورة الجزء أننا نرى الأشياء الجزئية. (المترجم)

الإلهى ومستقلين عنه كما تفعل الثنائية. بينما نلاحظ أن التجريبية الجذرية التى تتمسك بالصورة الجزئية تجعل الله متوحداً فقط مع كل فرد، وبالتالى تشكل أعلى صور الألفة. وسبق أن حددت هدف هذه المحاضرات فى الدفاع عن التعددية ضد الواحدية. فإذا ما فكرت فى العالم بوصفه حاوياً لأجزاء، ولاحظت كل فرد بصورة جزئية، تستطيع أن تشكل فى النهاية فكرة كاملة ومعقولة عنه لا تستطيع الوصول إليها أو معرفتها فى حالة النظرة إليه من خلال صورة الكل. أحاول فى المحاضرات التالية توضيح هذا الهدف.

لم تنل التعددية الجذرية رضا الفلاسفة واستحسانهم. هدف الفلاسفة أصحاب الاتجاهات المادية أو الروحية دائمًا إلى إزالة الاضطراب والفوضى التى تملأ العالم. استبدلوا بالمعطيات الحسية الأولية المتشابكة مجموعة من المفاهيم الأخلاقية الجمالية المنظمة والواضحة. وهدفت هذه الاتجاهات دائمًا أن تنسب للعالم بنية باطنية بصورة عقلية خالصة. والحقيقة، أن التجريبية التعددية التى أقدمها لن تبدو إلا صورة مؤسفة مقارنة بهذه الصور العقلية للعالم؛ إذ لا تقدم لنا هذه التجريبية إلا عالمًا مضطرباً ومشوشاً وهمجياً، ليس به روح واحدة سائدة أو تتصف بالنبل والسمو. وقد يصيب مثل هذا التصور للعالم الذين تعودوا على الأبنية الكلاسيكية للعالم بالدهشة والاشمئزاز والشعور بالاحتقار، وقد يرون أن مثل هذه الأفكار لا تستحق المناقشة ولا قيمة لها ولا بد من رفضها. ومع ذلك لا بد أن نعطى للمذهب الفلسفى أو أية أفكار جديدة فترة نسبية من الوقت حتى نستطيع تقدير مزاياها وقيمها. وربما قد تقل دهشتك ومعارضتك لهذا البرنامج الذى أقدمه.

هناك فى البداية كلمة أود إضافتها لما سبق أن قلته عن الاستقلال النسبى للمبدأ الإلهى فى فلسفة المطلق. يذكر كل من قرأ من حضراتكم الفصلين الأخيرين من كتاب "برادلى" "المظهر والواقع" مدى قدر الوجود الخارجي والاستقلال الذى يفترضه مطلقه[٢]. فليس المطلق فكرًا أو إرادة أو ذاتًا أو مجموعة من الذوات أو الحقيقة أو الخير أو الجمال أو ما قد نفهمه من

(٢) برادلى، فرسيس هربرت (١٨٤٦ - ١٩٢٤): مثالى إنجليزى أهم أعماله: "دراسات خلقية" ١٨٧٦، "مبادئ المنطق" ١٨٨٣، "الظاهر والواقع" ١٨٩٣، مثاليته جدلية هيجلية، ومحاولة لتطهير الفكر المعاصر من آثار النفعية والمذاهب الحسية ومذهب اللذة. رفض التيار التجريبى واتجه إلى التيار العقلى المثالى وانتهى إلى التصوف. (المترجم)

كل هذه الكلمات، إنه باختصار كائن متيافيزيقى ضخم، يوجد كما هو، ولا يتساوى مع صفة أو صفات تنسبها له، يضم كل شىء ويحوى وجودنا ووجود كل الأشياء، لا يساوى إلا نفسه، وليس من بيننا من يشبهه، تتحول طبيعتنا فيه تحولاً كاملاً، ونفنى فيه. فلا مثيل لطبيعته.

يُعد "اسبينوزا"[٣] من أعظم فلاسفة المطلق. وتعتبر مسألة استحالة المعرفة الكاملة بإلهه مسألة شائعة ومعروفة. يتصف بأنه لا متناه بالقدر الذى لا يستطيع أى إنسان تصوره[٤]. لقد قيل عن فلسفة اسبينوزا إنها فلسفة تقوم على كلمة "الامتداد"[٥]، ويُعد هذا القول صحيحًا إلى حد كبير. فتؤدى الروابط وحروف الجر والظروف دورًا حيويًا فى كل الفلسفات. ويتم استعمال كلمة "كما" أو "مثل" وكلمة "يعد من جهة" أو "بوصفه" للتوفيق دائمًا بين الوحدة الميتافيزيقية والاختلاف الظاهرى للكائنات[٦]. فيكون العالم من جهة المطلق كلاً واحدًا، ويكون من الناحية النسبية متعددًا ومليئًا بالأخطاء، ومع ذلك يظل هو نفس العالم. وبدلاً من الحديث عنه بوصفه مكونًا من وقائع عديدة، نقول عنه إنه واقع واحد له جوانب متعددة.

لا تتفق نظرتنا للعالم مع تعاطفنا مع فكرة المطلق أو النظرة الأبدية: فليس للفكرة تاريخ. ووفق هذه النظرة الأبدية لا يمارس المطلق أفعالاً أو يشعر بمعاناة ولا يحب ولا يكره، وليس لديه حاجات أو أمانىّ، ولا يحقق النجاح أو الفشل، وليس له أصدقاء أو أعداء، وانتصارات أو هزائم. من الواضح أن كل تلك الأمور السابقة تتعلق بالعالم من وجهة النظر النسبية أى العالم الزمنى الذى نمارس فيه خبراتنا المحدودة، وتؤثر أحواله وحوادثه فينا، وتثير تقلباته اهتماماتنا. ماذا نكسب حين يقال لنا إن طريق المطلق هو الطريق الصحيح والقويم أو يتم نصحنا دائمًا باتباع أساليبه وأفكاره؟ كيف تطالبنى كما يقول "إمرسون" بالنظر إلى السماء ومعرفة أساليبها وطرقها إذا كانت الأعمال البطولية والمآثر أمورًا مستحيلة وفق التعريف الذى

---

(٣) اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) : فيلسوف عقلى هولندى. أهم مؤلفاته: "رسالة فى اللاهوت والسياسة" ١٦٧٠، "الأخلاق" ١٦٧٧، "مبادئ فلسفة ديكارت" ١٦٦٣ . (المترجم)

(٤) Quatenus infinitus est quantenus humanam mentem constituit.

(٥) الامتداد: quatenus.

(٦) يشير إلى كلمتى (as) الإنجليزية (qua) اللاتينية.

تضعه للمطلق؟ إذا كان تغيير العالم مستحيلاً فلماذا تنصحنى باتباع طريق المطلق[٧]؟ فأنا إنسان محدود متناه، ترتبط كل حياتى وأفعالى بالعالم المتناهى وبأشياء لها تاريخ، تنبت سعادتى من هذه الأرض وذلك العالم، وأستنير بشمسه التى تبدد أحزانى[٨]. ليس لدى عيون أو آذان أو قلب أو عقل لأى شىء آخر غير هذا العالم، ولا تحركنى أوصاف المطلق أو كماله قيد أنملة. إذا كانت لدى القدرة على قراءة قصة العالم لبدت الأشياء مختلفة لنا؛ إذ نستطيع حينئذ أن نشارك المؤلف وجهة نظره، ونعترف بوجود الأشرار إلى جانب الأبطال فى القصة. لسنا حقيقة قراء وإنما شخصيات تحيا فى قصة العالم. يشعر كل منّا بأنه بطل وله مجموعة من الأصدقاء والأعداء. نفسد القصة التى يراها قارئ المطلق تامة وكاملة بسبب قيامنا بالأدوار المتعددة، واتحادنا بالشخصيات المتعددة التى يضمها العالم.

يعتبر فلاسفة المطلق صفة الأبدية أو "اللازمان" أهم صفات المطلق. بينما يكون "الزمان" بالنسبة للتعدديين شيئًا حقيقيًا مثل أى شىء آخر. لا يوجد شىء فى العالم مهما كانت قيمته ليس له تاريخ. ويرون أن العالم الذى نألفه ونحيا فيه عالم الكائنات التاريخية أى التى تؤثر فى تاريخنا، ونستطيع أن نساعدها فى محنتها مثلما تساعدنا، الأمر الذى لا نمارسه مع المطلق؛ إذ لا نستطيع تلقى العون منه أو مساعدته أو تحقيق شعورنا بالرضا لأنه يقف خارج التاريخ. وتتمثل قيمة الفلسفة الحقة فى جعل الحياة التى نحياها حياة حقيقية ومرغوبة. لذلك حين تطرد التعددية المطلق من حياتنا فإنها تخلص الواقع من غربة حقيقية. ويصبح كل هدف أو سبب أو دافع أو موضوع للرغبة أو مصدر للحزن أو المتعة موجوداً فى هذا العالم، فلا يحدث شىء إلا فى هذا العالم الذى تقع فيه الحوادث وتمضى.

يُعد هذا الاعتراض بمعنى معين بسيطًا وطفوليًا ومتكلفًا؛ إذ يكون هناك جزء كبير من تاريخ عالمنا خافيًا عنا ومستقلاً تمامًا مثل المطلق الثابت المنفصل عنا. وفى الحقيقة لا يستمد

---

(٧) إمرسون إلف والدو (١٨٠٣ - ١٨٢٢): كاتب وشاعر وصديق "كارلايل" محب الديمقراطية والفردية. أهم مؤلفاته: "الطبيعة ١٨٣٦"، "محاولات" ١٨٤١، "الرجال الممثلون" ١٨٥٠، وله محاضرات حول "الروح الجامع"، "الاعتماد على الذات"، "التعويض" وأثر فى برجسون وفشته. (المترجم)

(٨) تمت ترجمة هذه الفقرة عن الألمانية: "Aus diesr Erde quallen meine Freuden, und ihre sonne scheinet meinen leiden".

هذا الكائن استقلاله عنا إلا بسبب صفاتنا المحدودة، وضعف ميلنا إلى النظرة التعددية. اسمحوا لى بعدم تناول هذا الاعتراض والعودة له فى المحاضرة الأخيرة[٩]. يتم عاطفيًا التخلص من جزء كبير من غربة المطلق حين ننسب له صفة الجملة أو المجموع التى تؤدى إلى كماله. يقول أحد الفلاسفة المعاصرين "تمثل الفلسفة جملة الأفكار الإنسانية". وليس هناك شك فى أن معظمنا يعتبر مفهوم المطلق بمعنى "الكل واحد" مفهومًا ملهمًا. كتب "إمرسون" يقول "أسلم نفسى للكل الكامل". وأين تجد موضوعًا شاملاً أو فكرة أكثر اتساعًا أو شمولاً من فكرة المطلق؟ هناك نوع من الولاء لفكرة المطلق على الرغم من عدم وجود دليل على وجودها، نجد كثيرًا من الناس يعتقدون فيها، ولا يستخف بها إلا أعداء التفلسف والفلسفة عمومًا. يبدأ العقليون من فكرة وجود هذا الكل ثم يؤسسون عليها كل شىء، يتم استغراق التفسير والحركة داخلها باعتبارهما مجرد مظاهر خارجية لها. وحين توافق على هذه الرؤية المنهجية لما هو كائن وثابت، وترفض كل ما هو متحرك ومتغير سريعًا ما تشعر بأنك قد حققت واجبًا عقليًا وأشبعت رغبة فكرية. يقول "ماكتاجرت"[١٠]: "ليس الواقع فى طبيعته الحقة عمليًا أو متغيرًا"، "وإنما حالة ثابتة لا زمنية"[١١]. يقول "هيجل": "تبدأ المعرفة الحقة بالله حين ندرك أن الأشياء التى أمامنا ليست حقيقية"[١٢]، ويقول فى موضع آخر: "يتحقق كمال هدف اللامتناهى فى إزالة الوهم الذى يجعله يبدو غير متحقق. ويحقق الخير المطلق نفسه بشكل أبدى فى العالم. ولا يعتمد علينا فى عملية تحققه أو ينتظرنا وإنما يكون متحققًا بالفعل. إن الوهم الذى نحيا فيه ليس إلا الوهم الذى تضعه الفكرة أثناء تحققها، تضع الضد الذى تواجهه، ويتمثل فعلها فى التخلص من هذا الوهم الذى خلقته"[١٣].

---

(٩) يرى أصحاب المطلق أن الصفات السيئة للكائن المحدود ضرورية وأساسية. بينما يرى التعدديون ضرورة التخلص منها وعدم الإبقاء عليها، والفرق واضح بين الرؤيتين.

(١٠) ماكتاجرت جون (١٨٦٦ - ١٩٢٥): تشبع بروح "هيجل"، أهم مؤلفاته: "دراسات فى الجدل الهيجلى" ١٨٩٦، "دراسات فى الكسيولوجيا الهيجلية" ١٩٠١، "شرح على منطق هيجل" ١٩١٠، "طبيعة الوجود" ١٩٢٧ .

(١١) Quoted by W. Wallace, Lectures and Essays (Oxford 1898), p. 560

(١٢) Logic, Trans. Wallace (1874), p. 181.

(١٣) Ibid., p. 304.

يجب أن نترك الآن هذا التناول العاطفى الخالص للموضوع، فالاعتماد على العاطفة للحديث عن الموضوعات مسألة تخص الهواة. ودائمًا ما يقال إن عملية التفلسف الجادة عملية تشبه صناعة الساعات أو قياس الأرض أى عملية لا يتسامح فيها الخبراء؛ لذلك، تفرض علينا المناقشة الجادة للموضوع أن نعالج المسائل بطريقة فنية ومتخصصة. تستند دعوى فلاسفة المطلق على القول بأن المطلق ليس مجرد افتراض وإنما افتراض مسبق ضرورى يكون متضمنًا فى أية عملية فكرية نقوم بها. ولا يحتاج منا إلا إلى جهد ضئيل من التحليل حتى ندركه بوصفه ضرورة منطقية. الآن علينا أن ننظر إلى المطلق نفس النظرة، ونرى مدى صحة نتائجها.

فُرضت فلسفة المطلق على عدد كبير من المفكرين المعاصرين. ووصف الأستاذ "هنرى جون"[١٤] أثر هذه الفلسفة على الحياة السياسية والاجتماعية فى العصر الحاضر قائلاً: "أثرت أفكار هؤلاء الفلاسفة وهذه الطريقة فى التفكير فى الشعب الإنجليزى. وكانت المشكلة فى أنهم قد شغلوا الكراسى الفلسفية فى أقسام الفلسفة فى كل جامعة تقريبًا من جامعات المملكة. وكان النقاد المحترفون للفلسفة المثالية مثاليين فى حقيقتهم بطريقة معينة، وحين لا يكونون مثاليين فإنهم يهتمون بعملية نقد المذهب المثالى أكثر من اهتمامهم بمحاولة بناء نظرية جديدة أو فلسفة أفضل. ونتج من الموقف الأكاديمى لهؤلاء النقاد انتشار الفلسفة المثالية بين شباب الأمة، وبين الذين يجدونها فرصة ليصبحوا قادة للفكر بين السياسيين. وعلى الرغم من صعوبة قياس التأثيرات فإنه من الصعب إنكار انتقال السلطة التى كانت لدى "بنتام" والمدرسة النفعية إلى أيدى المثاليين. لقد حذر الأستاذ "هوبهاوس" من أن نهر الراين قد فاض على نهر التيمس. قدمها "كارلايل" ونقلها "شيلسى" ثم "جوويت" و "توماس هيل جرين" و "وليام والاس" و"لويس نيتملشيب"، و"أرنولد توينبى" و "ديفيد ريلتشى" وكل هؤلاء المدرسين الذين خفى صوتهم الآن"[١٥]. فكل هؤلاء الفلاسفة المياه إلى المناطق العليا المعروفة باسم "أزيس"، ونقلها

---

(١٤) هنرى جون: Henry Jones.

(١٥) هوبهاوس Hobhouse، كارلايل Carrlyle، شيلسى Chelsea، جوويت Jowett، جرين Green، وليام والاس William Wallace، لويس نيملشيب Lewis Nettleship، أرنولد توينبى Arnold Toynbee، ديفيد ريلتشى David Rilchie. (المترجم)

"إداورد كيرد إلى "كلايد". لقد لوثوا خليج القديس "أندروز" وسكبوا الماء على ضفته. انتشر تيار المثالية الألمانية فى العالم الأكاديمى البريطانى فكانت الكارثة الكبرى[16]. ومن الواضح أنه لو كانت هناك قيمة للسلطة أو قيمته لها لكانت قد تقررت صحة فلسفة المطلق وتم الإبقاء عليها. ومع ذلك اسمحوا لى باستعراض الحجج العامة لهذه الفلسفة.

كان استخدام منهج إثبات شخصى النتائج وتناقضها المنهج المفضل لدى المثاليين للرد على الفلاسفة التعدديين[17]. ويصاغ هذا المنهج دائمًا كما يلى: يقول المثالى للتعددى: "تدعى أن الأشياء بالرغم من ارتباطها بعضها ببعض فى بعض الجوانب فإن هذا الارتباط يكون مستحيلاً فى جوانب أخرى منها. لذلك لا يمكن أن تكون كل الأشياء أعضاءً فى واقعة فردية واحدة شاملة. ويُعد موقفك سخيفًا ومتناقضًا فى كلتا الحالتين. فحين تعترف بوجود نوع بسيط من الاستقلال سريعًا ما تجد إذا ما فكرت بدقة، أنك لا بد أن تعترف بمزيد من الاستقلال حتى لا يبقى أى ارتباط فى النهاية. وليس هناك إلا الفوضى المطلقة أو استحالة وجود أى ارتباط كان بين أجزاء الوجود. من جهة أخرى، إذا اعترفت بوجود علاقة محدودة بسيطة بشكل أولى بين أى واقعتين، فإنك لا تستطيع أن تتوقف إلا حين نعترف بضرورة وجود الوحدة المطلقة فى النهاية".

ندرس أولاً هذه الحجة الخاصة بإثبات سخف النتيجة والتى نجد لها مثالاً جيدًا فى برهان "لوتزه" المشهور عن الواحدية من مسألة ردود الأفعال بين الأشياء المتناهية. يقول "لوتزه" فى مسألة "الأثر" أو "المعلول"، وأعرض كلامه بلغتى تسهيلاً للموضوع، "إذا وجدت أشياءً عديدة منفصلة مثل أ، ب، جـ، وكانت مستقلة عن بعضها البعض. هل يمكن أن يقوم "أ" بالتأثير على "ب"؟ وهل يمكن أن يسلك "ب" مثلما يسلك "أ"؟ ما المقصود بالتأثير؟ أليس إيجاد نوع من التأثير؟ هل يفصل "الأثر" نفسه من "أ" ويجد "ب" ثم ينتقل إليها؟ إذا حدث ذلك فإنه يمثل واقعة ثالثة. كذلك ليست المشكلة فى كيف يسلك "أ"، إنما فى كيف تؤثر أفعاله على "ب" بأى صورة معينة؟ كيف تؤدى سلسلة الانتقالات إلى الوصول إلى "ب" بدلاً من الوصول

---

(١٦) أزيس Asis: منطقة فى إنجلترا، إداورد كيرد: Edward Caird، كلايد Clyde: منطقة فى إنجلترا. (المترجم)

(١٧) إثبات سخف النتائج redutio ad absurdum. (المترجم)

إلى "جـ"، إلا إذا كانت "ب" معروفة لديها من قبل وبصورة مسبقة وتعرف طريقها؟ وإذا ما وجدت "ب"، كيف تجعل "أ" تستجيب لها إلا إذا كان لدى "ب" شيئًا مشتركًا بينها وبين "أ"؟ كذلك لماذا لا يصلون مباشرة إلى "ب"[١٨]؟ ويكون ما يحدث فى "ب" عبارة عن رد فعل يعود إلى قدرة "ب" على الاستجابة لتأثير "أ"، الأمر الذى يثبت مرة أخرى أن طبيعة "ب" تكون مناسبة لطبيعة "أ" بصورة مسبقة. باختصار لا يوجد استقلال تام بين "أ" و "ب" كما سبق أن افترضنا فى البداية ولا يمكن أن تكون هناك فجوة بينهما أو فراغ. وإذا ما وجدت هذه الفجوة فإنهما لا يمكن أن يخترقا بعضهما بعضًا أو على الأقل لا يمكن أن توجد أية علاقة بينهما أو رابطة. يكون كل منهما منتميًا لعالم آخر. ويحيا كل منهما مستقلاً بذاته، ولا يؤثر وجوده فى وجود الآخر. لا يؤثران فى بعضهما بعضًا كما لا تؤثر أحلامى فى أحلامك. وبالتالى يجب أن يكونا منتميين لبعضهما بعضًا مسبقًا. ويكون هناك صلة معينة بين طبيعتهما سابقة لوجودهما.

يقدم "لوتزه" حلاً لهذه الأشكال كما يلى: لنفترض أنه لا يمكن أن يحدث تغير حقيقى فى الأشياء المتعددة المستقلة. ومع ذلك نلاحظ أن الفعل والتأثير المتبادل بينهما أمر ممكن. وبالتالى ليس أمامنا إلا النظر إليهما بوصفها أجزاءً من كائن حقيقى موجود هو "م". يجب أن تفسح التعددية المجال للواحدية. ويجب أن نفهم التأثير المتبادل بينهما على أنه عملية داخلية جوهرية وأساسية وحالة فى طبيعة الأشياء[١٩].

ويبدو من عبارة "عملية جوهرية حالة فى طبيعة الأشياء" أن الكائن الواقعى الوحيد "م" الذى يكون "أ" و "ب" أجزاء منه هو الذى يتغير. وحين يحدث التغير يتم بصورة باطنية ودفعة واحدة. لذلك عندما يتغير الجزء "م" داخله، يتغير الجزء "ب". ولا يمكن أن يحدث هذا التغير بين الجزءين "أ" و"ب" بدون التغيير الذى يحدث للكائن الواحد "م".

واضح أن الحجة التى ساقها "لوتزه" حجة لفظية، إذ لا يمكن أن يؤثر "أ" و "ب" فى بعضهما إذا كانا منفصلين. ولا يستطيعان تحقيق هذا التأثير بينهما إلا إذا كانا شيئًا

---

(١٨) يشير إلى أفراد السلسلة. (المترجم)

(١٩) انظر كتاب لوتزه "الميتافيزيقا" Metaphysic, Sec. 69 pp..

واحداً. فإذا نظرنا إلى كلمتى "منفصل" و"مستقل" لا يمكن أن يعنينا بأى معنى الارتباط أو الاتصال. وإذا كانت تلك الصفة هى الصفة الوحيدة للكائنين "أ" و"ب" فإنه لا يمكن استنتاج أى تأثير متبادل بينهما وفق تعريفك لمعنى الاستقلال والانفصال، ولن يكون هناك سبب لحدوث التأثير المتبادل بينهما. إذ يمنع تعارض كلمتى الانفصال و"الارتباط" حدوث مثل هذا التأثير.

وجد "لوتزه" إذن أن الإصلاح يتم بتغيير الكلمة الأولى، فإذا غيرت كلمة "الاستقلال" بين "أ" و "ب"، وقلت بدلاً منها أنهما "متداخلان" أو "متحدان" أو أنهما شىء واحد، فإن مثل هذه الكلمات لن تتناقض مع أى نوع من التأثير المتبادل يمكن أن يحدث بينهما. وإذا كانت "أ" و"ب" شيئًا واحدًا فالواحد يتغير. ويجب بالطبع أن يتغير "أ" و "ب" بالتوازى. فما لم يكن فى مقدورهما القيام به تحت المسمى الأول أى تحت كلمة "الاستقلال"، يستطيعان القيام به فى ظل هذه التسمية الجديدة.

السؤال الآن هل يجعلنا مجرد إطلاق اسم "الواحد" على الكثرة السابقة نفهم بصورة أفضل عمليات التفاعل أو التأثير المتبادل بين هذه الكثرة من الأشياء؟ واضح أنه قد تم استبدال الإمكانية اللفظية بالاستحالة اللفظية. وإذا تحقق ذلك يمكن حدوث التغيير. ومع ذلك نلاحظ أن الاسم الجديد والإمكانية التى يقترحها لا تخبرنا بأى شىء يتعلق بالعملية الفعلية التى تستطيع بها الأشياء الحقيقية المتصفة بالوحدة أن تقوم بعملية التغيير. فى حقيقة الأمر لا يتغير الواحد ولا تتغير أجزاؤه كما لا تؤثر الأجزاء المستقلة فى بعضها بعضًا. فليس هناك وجود لوحدة مجردة أو للاستقلال المجرد وإنما هناك أشياء واقعية محسوسة، تضيف الصفات التى لديها إلى صفات أخرى جديدة أو الصفات الجديدة للصفات التى لديها، وتطلق عليها كلها اسم "طبيعتها". ويُعد تفسير أى اسم مجرد من مجموع أسمائها المجردة بوصفه يعبر وحده عن طبيعتها أمرًا مستحيلاً، بل وسوء استخدام للكلمات. لا نستطيع الهروب من النتائج المجردة لاسم معين بالانتقال لاستخدام الاسم المناقض له، والذى يكون مجردًا أيضًا؛ إنما يجب علينا أن نقوم بتصحيح الاسم الأول بتحديد مجموعة من الصفات التى يمكن أن تعيد الواقعية إلى الحالة التى يصفها. لا يصح أن نأخذ "الاستقلال" بالمعنى البسيط كما فعل "لوتزه". إنما علينا أن ننظر للنتائج المترتبة على هذا المعنى. وحين نعرف مم تتكون عملية التفاعل المتبادل بين الأشياء بشكل حسى وبصورة واضحة، نستطيع أن نعرف ما إذا كانت

هذه الأشياء المستقلة أو المنفصلة فى المكان والمختلفة فى النوع يمكن أن يحدث بينها التأثير المتبادل أو لا يمكن.

حين يتم اعتبار اسم معين من الأسماء قادرًا على أن يحذف من الواقعة المسماة أو المعنى الذى قد فشل التعريف فى ضمه فإن ذلك يُعد من الأمور الواضحة على فساد منطق المذهب العقلى. أعود فيما بعد للحديث عن هذا المذهب العقلى بالتفصيل. ومع ذلك من الصعب إنكار إصابة "لوتزه" بهذا المنطق الفاسد. إذ يشبه الأمر التشبيه أو المثال الذى استخدمه سيجوارت عن الشخص الذى لا يستطيع السير على قدميه طوال حياته لأننا قد أطلقنا عليه اسم "فارس"[٢٠].

أجد نفسى ملزمًا بالاعتذار عن القيام بنقد هذه الحجج القوية فى عجالة سريعة وفى محاضرة واحدة، ويجب أن تتصف هذه الانتقادات التى أعرضها بالتحديد مثل الحجج التى تتناولها؛ الأمر الذى يصيب المستمع غير المتمرس على لغة المذهب العقلى بالحيرة وعدم القدرة على التفرقة بين صوابها وخطئها. ومع ذلك يؤدى النبيذ المعتق إلى السكر[٢١]. وبات من الضرورى أن أعرض لفيلسوفين مثالين آخرين قبل أن أنتقل إلى موضوع آخر.

إذا كنا فلاسفة تجريبيين، وننتقل من الأجزاء إلى الكليات فإننا نعتقد أن الكائنات يجب أن توجد أولاً، ثم يتم الشعور بوجودها، ثم تصبح معروفة لبعضها بعضًا. ويقول فلاسفة المطلق ردًا على ذلك "إن مثل هذا الاستقلال فى الوجود وانفصاله عن المعرفة يحطم العالم الخارجى"، ويُعد هذا الرد أحد الأدلة التى برهن بها الأستاذ "رويس" على ضرورة وجود المطلق وإلا استحال العالم إلى مجموعة من الأجزاء المتناثرة التى يصعب جمعها.

يقول الواقعيون العبارة المشهورة "ينظر القط للملك" حين يفسرون العلاقة بين الكائنات. والمقصود من هذا القول أن الملك يظل موجودًا سواء قد عرفه المواطن أو لم يعرفه. وليس هناك

(٢٠) سيجوارت كرستوف (١٨٣٠ - ١٩٤٠): منطقى ألمانى أهم كتبه: "المنطق" ١٨٧٨. (المترجم)

(٢١) تمت ترجمة العبارة عن الفرنسية "Le vi nest verse, il Faut le boire".

أى فرق حقيقى أو أى تغير يمكن أن يحدث للكائن الملكى سواء تعرف المواطن عليه أو لم يتعرف؛ إذ إن الملك يظل موجوداً سواء نظر القط إليه أو لم ينظر. ولقد افترض صديقى الفيلسوف[٢٢] أن هذا القول يترتب عليه أن هذين الكائنين لا يمكن أن يحدث ارتباط بينهما، ويجب أن يظلا منفصلين إلى الأبد وينتميا إلى عالمين منفصلين. وإذا افترضنا حدوث أى ارتباط بينهما فإنه يجب أن يتم عن طريق كائن ثالث يربط بينهما. أى كائن إلى جانب "الملك والقط"، والذى يجب أن يرتبط بدوره عن طريق كائن جديد أو طرف جديد بكل منهما على حدة قبل أن يربط بينهما. وهكذا تكون هناك حاجة إلى كائن جديد لكى تتم عملية الربط[٢٣]. واضح أن الحجة شبيهة بحجة "لوتزه" وعن كيفية تأثير "أ" فى "ب" أو انتقال التأثير بين الحدين أو بين كائنين منفصلين عن بعضهما بعضاً.

يقول "رويس" إذا كان الملك يستطيع الوجود بدون معرفة القط له، فإنهما ينتميان إلى عالمين مختلفين، وليس بينهما طبيعة مشتركة أو أية رابطة أو علاقات. توجد بينهما فجوات لا يمكن عبورها. لا يمكن أن يرتبطا بأى رباط مشترك فليس بينهما طبيعة مشتركة أو يشتركان فى مكان واحد أو زمان واحد أو فى نظام روحى واحد. باختصار يشكلان عالمين منفصلين. وذلك شىء مناف للعقل والمنطق[٢٤].

يجب أن نلغى هذا الافتراض الأصلى للهروب من هذا الوضع المتناقض مع طبيعة الأشياء. ولا يكون هناك انفصال بين الملك والقط، وليسا كائنين منفصلين. ويوجد ارتباط بينهما، ارتباط يحدث بطريقة أخرى لأن الصلة بينهما واضحة. لذلك إذا عكسنا وضع هذا الافتراض الأصلى ننتهى إلى المطلق ذاته باعتباره الواقعة الضرورية لعدم وجود انفصال بين

---

(٢٢) Royce: The World and Individual, Vol. I, pp. 131-132.

وقد قدم المترجم نفسه ترجمة لكتاب "جوزايا رويس" العالم والفرد (جزآن) ونشرت الترجمة فى المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٧، القاهرة. (المترجم)

(٢٣) يشير إلى جوزايا "رويس". (المترجم)

(٢٤) Ibid., p. 130.

القط والملك. وليس هناك إلا واقعة واحدة لها اسمان. فلا يمكن وجودهما منفصلين، ولا بد أن يشاركا كل وقائع العالم الأخرى التى تشكل العالم وتكونه. وفق برهان الأستاذ "رويس"، يجب أن يُقر كل من يشاهد القط والملك بوجود المطلق الكامل. ويمكن تلخيص هذا البرهان كما يلى:

يقول "رويس" لكى تتم معرفة القط للملك يجب أن يقصد عقل القط معرفة الملك، يجب أن ينتقل عقل القط إلى الملك ويحدده ويتصوره. باختصار يجب أن تتجاوز فكرة القط عقله المستقل وتضم بطريقة معينة الملك. إذا كان الملك كائنًا مستقلاً وموجودًا فى الخارج بصورة منفصلة عن عقل القط فإن القط يكون مجرد كائن آخر، ولا يمكن أن يقترب عقل الحيوان من الملك أو يلمسه. الأمر الذى يعود بنا إلى الافتراض الأول الذى يجعل القط مستقلاً تمامًا، لذلك يجب أن يكون هناك نوع من الاتصال المسبق بين القط والملك". ويفسر"رويس" هذا الاتصال تفسيرًا مثاليًا يفترض وجود عقل أعلى يضم كلا الكائنين والعلاقات بينهما، يستطيع بوصفه جزءًا منهما أن يدرك أيضًا العلاقة بينهما أو علاقة الرؤية التى تحدث بينهما. وإذا نظرنا لهما نظرة تعددية فإنهما لا يستطيعان أن يشاركا فى علاقة "البينية" التى بينهما لأن النظرة التى بينهما لأن النظرة التعددية تفترض انغلاق كل كائن منهما على نفسه. لذلك تفترض علاقة "البينية" أيضًا وجود عارف أعلى يضمهما معًا.

ويثبت هذا البرهان أيضًا أن العارف الأعلى الذى يعرف الكائنين اللذين بدأنا منهما يعرف أيضًا كل شىء آخر. فإذا افترضنا مثلاً وجود كائن ثالث "كالملكة"، وكما يعرف القط الملك، يعرف الملك ملكته أو زوجته. ونفترض لنفس الأسباب السابقة أن هذه المعرفة الثانية تحتاج لوجود عارف أعلى كافتراض مسبق لكى تتم المعرفة. واضح تمامًا أن هذا العارف لمعرفة الملك يجب أن يكون نفس العارف الأعلى الذى نحتاج إليه لمعرفة القط للملك. وإذا افترضنا افتراضًا آخر غير هذا الافتراض فإنه لن يصبح لدينا نفس الملك. قد يكون ذلك ليس واضحًا منذ البداية. ومع ذلك إذا تتبعت المنطق العقلى الذى يقوم بمثل هذه الاستدلالات فلن تستطيع الهروب من هذا الاعتراف. إذا صح أن الكائنين المستقلين لا يمكن قيام علاقة بينهما فإنه يصح أن "الملك" المعروف "للقط" لا يمكن أن يكون نفس الملك الذى يعرف "الملكة". وإذا نظرنا للمسألة من منطق اللغة نلاحظ أن عبارة "ماذا يعرف القط"؟ والعبارة المجردة "من

يعرف الملكة؟" عبارتان منفصلتان منطقيًا. ولذلك يجب أن نقسم الملك منطقيًا إلى ملكين مستقلين. ولن يوجد شيء يربطهما إلا إذا قام عارف أعلى بالتعرف عليهما على أنهما نفس الملك المقصود في الفعلين المعرفيين السابقين اللذين نتحدث عنهما. يستطيع العارف الأعلى القيام بذلك؛ فلديه كل الكلمات بوصفها موضوعات له. ويستطيع التعامل مع هذه الموضوعات كما يشاء. وإذا أضفت أية كلمة رابعة أو خامسة تحصل على نفس النتيجة، وتستمر هكذا حتى تصل في النهاية إلى عارف بكل شيء يسمى "المطلق". وهكذا يتم تأسيس عالم الواحدية بمنطق لا يقبل النقد، وتظهر التعددية لا معنى لها وسخفا كاملا.

قد نشعر بالرضا من مثل هذا التفسير. ومع ذلك قد تختلف نظرتنا له إذا انتقلنا من المنطق المجرد إلى الواقع المحسوس. إذ يُعد القول بأن البديل الوحيد لاعترافنا بانفصال الموجودات والعلاقات بينها يتمثل في وجود المطلق قولاً به تبسيط شديد للمسائل، لا يعني انفصال أسماء الأشياء المحدودة أن وجودها يحتاج إلى إله أو كائن أعلى خارجي يربط بينها. فالأشياء قد تظهر منفصلة في مجال معين ومتصلة في مجال آخر. ولا يعني القول بوجود انفصال استمالة القول بوجود اتصال أو يحرمنا من القول بوجود ارتباط؛ فاللفظان متلاحمان في نسيج خبرتنا المحدودة. وحين وجد الأثينيون تناقضًا في وصف "الصبي" بأنه قصير وطويل في وقت واحد (قصير بالنسبة للرجل وطويل بالنسبة للطفل) لم يتم افتراض وجود المطلق أو التفكير فيه، وإن كان سقراط قد ابتهل لوجوده كما فعل "رويس" و "لوتزه" كحل لهذه الصعوبة الفكرية.

يستخدم العقليون منهجًا واحدًا للتبرير. يجب أن يوجد الكل الأولى الشامل الذي يُعبر عن رؤيتهم. لا يوجد فقط بوصفه مجرد واقعة وإنما يوجد بوصفه ضرورة منطقية أي يوجد المطلق كحد أدنى أساس. وإما أن يكون المطلق موجودًا مسبقًا أو ليس هناك وجود لأي شيء على الإطلاق. وتظهر لا عقلانية أي افتراض مخالف لافتراض وجود المطلق في أن كل رفض لوجوده يؤدي إلى زيادة التأكيد على وجوده، ويؤدي كل شك في وجوده إلى تأكيد هذا الوجود. وإذا افترضت أن الوجود مكون من أجزاء فإن السؤال الذي يفرض نفسه يكون سؤالاً عن "الكل" الذي يضم هذه الأجزاء. وإذا وصفت الموجودات "بالكثرة" فإن كلمة "الكثرة" ذاتها

توحدها وتضمها. وإذا افترضت انتماءها إلى مجال لا علاقة له بأية مجالات أخرى فإن المجال ذاته يوحدها. باختصار لن تجد أمامك إلا تناقضًا ميؤوسًا منه ولا أمل فى التخلص منه إلا بافتراض وجود المطلق. يجب أن تختار بين وجهتين من النظر[٢٥]. لا يحق لك مثلاً القول إن جزءًا من العالم عقلانى وجزءًا لا عقلانى. لا يحق وصف العالم بهذا الوصف. فإن كان جزء منه عقلانيًا فإن العقلانية يجب أن تشمله كله وتنتشر بين أقسامه. وإذا كانت اللاعقلانية قائمة فى أى جزء من أجزائه فإنها أيضًا يجب أن تشمله كله، يجب أن يكون العالم كله إما عقلانيًا أو لا عقلانيًا، إما عالم واحد أو عالم متعدد أو لا عالم هناك على الإطلاق. وليس هناك شك فى أن وجود مثل هذا الاختيار القاسى يجعل المطلق الافتراض العقلى الوحيد. ليس هناك إلا المطلق بكل أجزائه المتصلة ببعضها بعضًا، ولا يوجد جزء منفصل أو لا يؤثر فى الأجزاء الأخرى. ويُعد القول أو أى افتراض بوجود علاقات خارجية أو روابط من أى نوع يمكن أن تربط الموجودات المتعددة المستقلة افتراضًا سخيفًا ولا معقولاً.

تُعتبر فلسفة برادلى نموذجًا رائدًا لهذه الفلسفة. ويتمسك بالرفض الشديد للتعددية ونستطيع القول إن التفسير الذى قدمه يُعد نموذجًا لآفة المذهب العقلى؛ إذ قد استخدم المصطلحات المجردة كما لو كانت تستطيع أن تستبعد بشكل إيجابى كل ما قد فشل تعريفها فى احتوائه. يستطيع أن ينكر بعض السوفسطائيين اليونان قدرتنا على القول "هذا إنسان طيب" إذ تعنى كلمة "إنسان" إنسانًا فقط، وتعنى كلمة "طيب" طيبًا فقط. ولا يستطيع فعل الكينونة أن يوحد بين هذين المعنيين المختلفين[٢٦].

يستخدم الأستاذ "برادلى" نفس أسلوب الجدل ويسعد باكتشافه. لا تستطيع أية صفة أن تصف موضوعًا واقعيًا. فإذا كانت مستقلة لن تستطيع الاتحاد به، وإذا لم تكن مستقلة فليس

---

(٢٥) يوجد مثال على ذلك فى المناقشة التى دارت بينى وبين الأستاذ "برادلى" ونشرت فى مجلة العقل ١٨٩٣، يقول الأستاذ "برادلى" إن مقولة "التشابه" تتنافى مع المنطق لاعترافها بالدرجات، ويجب أن تكون العلاقة الوحيدة فى المقارنات هى علاقة "الهوية الكاملة" أو علاقة اللاتطابق.

(٢٦) لا يظهر فعل الكينونة "يكون" (is) فى اللغة العربية كأداة ربط أى يكون مستترًا. الجملة الإنجليزية المقصودة هى: "That man is good". (المترجم)

هناك اتحاد ولا يوجد إلا شيء واحد، وليس هناك شيء يتم الاتحاد به. وتُعد كل استخداماتنا للموضوعات والمحمولات لا معنى لها، ودليلاً على حالاتها العقلية المحدودة. ولا يمكن أن يصبح لمقولاتنا العقلية التي نستخدمها في ربط الموضوعات أي معنى إلا استغرقها المطلق في وحدته.

يلاحظ كل من قرأ كتاب "برادلي" "المظهر والواقع" أنه قد عاني من نفس الصعوبة التي واجهها "لوتزه" و "رويس". كيف يؤثر شيء في شيء آخر؟ وكيف يمكن قيام العلاقة بدورها؟ يرى هؤلاء الفلاسفة العقليون أن العلاقة بين كائنين يجب أن تكون كائنًا ثالثًا. وبدلاً من عبورها الفجوة بين الكائنين اللذين تربط بينهما تخلق فجوتين أخريين صغيرتين يجب عبورهما. وبدلاً من قيام هذه العلاقة بالربط بين الكائنين "أ" و "ب" فإنها تحتاج هي نفسها لعلاقة جديدة تربطها بالكائن "أ" أولاً ثم بالكائن "ب" ثانيًا أي نحتاج إلى "ع ا" مع "أ"، وإلى "ع٢" مع "ب". كما تصبح هاتان العلاقتان بدورهما كائنين جديدين، وتحتاجان للربط بينهما بعلاقات جديدة. وهكذا تستمر الحركة الدائرية والارتداد إلى ما لانهاية"(٢٧).

كانت عملية الارتداد إلى ما لانهاية مسألة مستحيلة منطقيًا، وبالتالي بدأ التفكير في ضرورة رفض مسألة العلاقات الخارجية بين الحدود. لا يمكن منطقيًا الربط بين شيئين كائنين في الخارج أو من الخارج. يجب أن تتم عملية الربط بنوع من الألفة والاتصال الباطني، وأن يكون التواصل بين الحدود باطنيًا ونافذًا من الداخل. تتضمن العلاقة الحدود، ويتضمنها كل حد منها، ويتم الالتحام بينها جميعًا. يندمج وجود الحد مع العلاقة بالرغم من الانفصال البادي أمامنا. ولا نستطيع أن نعرف كيف يرتبطان باطنيًا أو يصبحان شيئًا واحدًا. وبالتالي يجب أن نصل في النهاية لافتراض وجود المطلق الذي يكون قادرًا على القيام بفعل التوحيد الجليل بطريقة غامضة تثير الحيرة والارتباك وتستغلق على الفهم.

كان الفيلسوف في الزمن الماضي حين يُهاجم على بعض جوانب النقص في مذهبه أو لا عقلانية فكرة من أفكاره يتجنب الإجابة على الحجج المؤيدة لوجهة نظر خصمه إلى القول بالقدرة الإلهية. لا يقارع الحجة بالحجة وإنما بإحراج الخصم واتهامه بالتشكيك في قدرة الله.

---

(٢٧) تمت ترجمتها عن اللاتينية "Regressus ad infinitum".

هل تقصد تحديد قدرة الله؟ أتعنى أن الله لا يستطيع أن يفعل هذا أو ذاك؟ كان من المفترض دائمًا أن تغلق هذه الأسئلة أفواه المعارضين من أصحاب النفوس المهذبة. والواقع أن وظائف "المطلق" عند "برادلى" كانت مطابقة أو أشبه بوظائف الإله الواحد. كانت تعامل الافتراضات المنافية للعقل، ولا تقبل التحقق فى العالم المحدود الذى نحيا فيه بالقول" إن المطلق قادر على كل شىء، وعلى تحقيق الخير بطريقة لا يمكن وصفها". نجد الأستاذ "برادلى" يتهم الأشياء باللاعقلانية، ثم يطلب من المطلق فى نفس الوقت التكفل بصحتها وضمان سلامة وضعها، وأن تكون هى نفسها فى كل وقت. وليس هناك عمل يمكن أن يقوم به إلا تحقيق هذا الضمان.

يؤكد كل من "برادلى" و "رويس" عدم ترابط عالمنا الظاهرى واختلافه على العالم المفترض للمطلق. ولقد حاول كلاهما تخفيف شدة هذا القول وعنف الصدمة وخيبة الأمل التى يشعر بها كل القراء أو معظمهم. حاولا أن يؤكدا أن كل من يشعر بمثل هذه المشاعر السابقة يتولد لديه الشعور بصحة فلسفات المطلق وصوابها. تؤكد فلسفات المطلق على ما يلى:

أولاً : وجود إيمان قوى بضرورة أن يكون العالم معقولاً ومتسقًا مع ذاته. كتب الأستاذ ريتشى[٢٨] تفترض كل العلوم وكل المعارف الحقيقية وكل الخبرات أن العالم لا بد أن يكون متماسكًا.

ثانيًا : نجد ميلاً شديداً إلى الاعتقاد بأن كل معطيات الحس وكل ما يتعلق به تأتى مفككة وغير متماسكة، ولا يمكن أن توجد الحقيقة أولاً ويتم التوصل إليها إلا إذا تم استبدال هذه المعطيات بنظام عقلى تصورى.

ثالثًا : يتم التعامل مع هذه التصورات العقلية البديلة كما لو كانت منفصلة ومتقطعة ولا رابط بينها. وبذلك تحجب عنا الشعور باستمرارية الحياة والاستمرارية التلقائية لخبرة الحس المنسابة والمتصلة، ولا تقدم لنا أى شعور بالتواصل.

---

(٢٨) ريتشى: Ritchie.

أخيرًا: طالما أن الحالة المنفصلة للأشياء غير مسموح بها، فإنه يتم استدعاء "المطلق" "الإله من الخارج" لكى يصلحها بطريقته الخاصة ما دمنا لا نستطيع نحن إصلاحها وتحقيق الاتصال بين هذه الأشياء.

لن نتمكن من عرض صور أخرى من المثالية غير مثالية ما يسمون "بالفلاسفة بعد كانط"[٢٩]. وأعتقد أن النقد العقلى قد هدم التماسك المعطى مباشرة للعالم الظاهرى، ولم يقدم لنا البديل المناسب الذى يحافظ على اتساقه، واتجه إلى "المطلق" لتحقيق التماسك من أعلى. واضح أن الموقف كله يُعبر عن حياة درامية ليست محبوكة من الداخل وليست متسقة مع ذاتها؛ ولذلك من الممكن أن يتم التساؤل عما إذا كان الخطأ يكمن داخل العملية النقدية التى أظهرت عدم التماسك. وربما يكمن إصلاح هذا الخطأ فى تصحيح النقد العقلى ذاته بدلاً من التمسك به، ومحاولة إلغاء النتائج المترتبة عليه بفعل إيمانى متعسف، وافتراض وجود عميل غامض لا معنى له. قد تضم مادة الخبرة الحسية ذاتها درجة من المعقولية تم تجاهلها. وبالتالى يتمثل الإصلاح الحقيقى فى العودة إليها مرة أخرى بنوع من الانتباه ودرجة من العناية، وليس بالتقدم أو السير فى الاتجاه المعاكس لها. يجب البعد عن النقد العقلى الذى قلل من شأنها، واتجه إلى اتباع منطق زائف انتهى إلى النظرة المطلقة. أعتقد أن هذه الطريقة هى الوسيلة الوحيدة للحفاظ على معقولية العالم. ومع ذلك فهناك بعض المسائل التى يجب مناقشتها قبل معرفة هذه الطريقة.

لقد استخدمت كلمة "عنيف" لوصف الموقف الدرامى الذى سعدت فلسفة المطلق بالانضمام إليه أو ضعت نفسها فيه. ولا أعرف كيف لا يشعر أى فرد بالدهشة من هذه الفلسفات ومدى التطرف الذى وصلت إليه، الذى قد أشرت إليه. يجب أن يكون العالم معقولاً. حسن، كيف يكون معقولاً؟ أو كيف يحدث ذلك؟ حقيقة توجد درجات من المعقولية يمكن التمييز بينها ووصفها. ويمكن أن تكون الأشياء متماسكة أو متسقة بطرق كثيرة مختلفة. ومع ذلك فليس هناك مفهومان لأكثر من مفهوم العقلانية ومفهوم العلاقات قد عانت منه المذاهب الواحدية. تكون العقلانية واحدة وغير قابلة للقسمة، وإذا لم تكن العقلانية غير منقسمة يجب أن يكون العالم كله لا معقولاً. ولا يمكن حدوث أى تصالح أو خلط أو توفيق بين الاتجاهين أو

(٢٩) يشير إلى "الفلاسفة بعد كانط": Post Kantian (هيجل وفشته وشلنج وشوبنهور). (المترجم)

الوضعين. يقول "ماكتاجرت" في تفسير مفهوم الخليط: "يجب أن يكون المبدآن أى العقلى واللاعقلى منفصلين ومستقلين عن بعضهما تماماً. وإذا كان هناك أى اشتراك بينهما أو أى وحدة مشتركة بينهما يشيران إليها فإن هذه الوحدة ذاتها وليس وجودهما أو ظهورها تمثل التفسير النهائى للعالم، وبالتالى تنتهى هذه النظرية إلى الواحدية أى تنتهى نظرية الخليط إلى النظرية الواحدية"[٣٠].

حين سئل الأستاذ "برادلى": هل تعدد الكائنات أمر ممكن؟ أجاب كلا ... إنه شىء مستحيل. إذ يعنى ذلك استقلال الكائنات عن بعضها بعضاً. ويتعارض هذا الاستقلال مع وصفها "بالتعدد" أو الكثرة. فليس معنى الكثرة إلا أن هناك صلة معينة بين الكائنات. ولا معنى لها إلا إذا نظرنا لهذه الكائنات فى وحدة واحدة. ويستحيل الجمع بينها فى فراغ غير موجود. لذلك، يجب أن تنتمى الأشياء كلها إلى واقع واسع يُجمل هذه الوحدات ويضمها، ويوصف بالوحدة وبأنه نظام أشمل منها جميعاً[٣١]. لا يسمح هؤلاء المفكرون إلا بالاختيار بين أمرين، إما الاستقلال الكامل وإما الاعتماد المتبادل بين الكائنات وعدم استقلالها. وواضح أن الاستقلال التام شىء مناف للعقل والطبيعة وشىء مستحيل تماماً. وبالتالى النتيجة الوحيدة المفروضة كما يقول "ريتشى" تتمثل فى ضرورة ارتباط كل حدث بكل حدث آخر، ويتحدد وجود هذا الحدث بالكل الذى ينتمى إليه" فإما أن يكون العالم كلاً واحداً مرتبطاً ببعضه بعضاً وإما لا عالم على الإطلاق.

لقد وقع الأستاذ "تيلور" فى نفس المشكلة وعادة التفكير فى أحد الطرفين فقط، اتهم التعدديين من سحب الأرض من تحت أقدامهم بأفعالهم وأقوالهم وبسبب تناقضاتهم. يرون أن العالم وفقاً لنمط خبراتنا اليومية يكون ترابطه أمراً ممكناً. ويعتبرون أن مثل هذا الافتراض يُعد أفضل الافتراضات لأسباب معينة لديهم. ويؤكدون أن وصف العالم بالواحدية افتراضاً مستحيلاً ولا يجب التفكير فيه على الإطلاق. وليس هناك فيلسوف تعددى واحد يستطيع الخروج من هذا المأزق أو التحليق خارج هذا الافتراض[٣٢].

---

(٣٠) Studies in the Hegelian Dialectic, p. 184.

(٣١) Apperance and Reality (1893) pp. 141-142.

(٣٢) تيلور Taylor (١٨٦٩ - ١٩٤٥): أستاذ فلسفة إنجليزى هيجلى. أهم مؤلفاته: "عناصر الميتافيزيقا".

ويفسر فلاسفة المطلق القول بوجود "الصدفة" فى العالم على أنه يعنى أن "النرد" يمكن أن يكون له سبعة وجوه بدلاً من ستة. ويعنى الحديث عن الإرادة الحرة أن الجنرال الإنجليزى يحق له أكل مساجينه اليوم مثلما كان يفعل رئيس "المور" من مائة عام مضت. ويقول "ماكتجارت" إن القول بالصدفة يعنى أن سكان مدينة "لندن" من الممكن أن يحرقوا أنفسهم أحياءً حين يشاركون فى تناول القربان المقدس فى الكنيسة[٣٣]. وهكذا يمكن وضع العديد من الافتراضات التى لا يرى فيلسوف الحتمية سببًا لوجودها.

كما تذكّرنى عادة التفكر فى أحد الطرفين بما قال الأستاذ "ولز"[٣٤] ردًا على الاعتراضات الموجهة إلى "الاشتراكية" فى كتابه الصغير الرائع "عوالم جديدة بدلاً من عالم واحد قديم" "تتمثل الرذيلة الشائعة للعقل الإنسانى وآفته الكبرى فى رؤيته كل شىء إما مقبولاً وإما مرفوضًا، أبيض أو أسود، لا يستطيع العقل التفرقة بين الألوان المتعددة والدرجات المتوسطة منها. اتفق النقاد على كثير من الأفكار السخيفة المنافية للعقل والمنطق وعرضوها كما يعرض الساحر قدرته على استخراج الأرنب من القبعة. فتقضى الاشتراكية على الملكية والأسرة وكل شىء آخر. فالمنهج واحد دائمًا. وهناك اعتقاد بأن كل ما يفترضه الاشتراكى مرغوبًا يتم البحث عنه وتحقيقه. وهناك تصور بأن أى اقتراح يضعه تقوم مجموعة من المصابين بالمس العقلى بتنفيذه. ولما كان "التعددى" يشبه الاشتراكى فإنه ينطبق عليه نفس الوضع. وهكذا يتم تشويه صورة الاشتراكية والتعددية. ثم تتم مخاطبة الفرد" بالقول إن هذه هى صورتهما. ومن المؤكد أنك لا تقبل مثل هذا الفكر!".

دائمًا ما يتم الرد على الاعتراضات التى أقدمها على فكرة الضرورة المنطقية لوجود المطلق بالتمسك بأحد الطرفين المتناقضين. فيوجد من يقول "من المؤكد وجود ارتباط أو اتصال بين الأشياء"، فيبدو الأمر كما لو كنت واحدًا من المتعصبين وأصحاب الرأى الواحد الذين ينكرون وجود أى ارتباط بين الأشياء بأية صورة كانت. والحقيقة أن المسألة كلها تدور

(٣٣) CF. Elements of Metaphysics. P. 88.

(٣٤) ولز هربرت جورج Wells, Hebert George.

حول معنى كلمة "بعض". تقول التجريبية الجذرية والتعددية بشرعية كلمة "بعض" أو مفهوم "البعض". فيكون كل جزء من أجزاء العالم مرتبطًا بالأجزاء الأخرى فى بعض المواضع وغير مرتبط فى مواضع أخرى. ويمكن التفرقة بين مواضع الارتباط وعدم الارتباط فمعظمها واضح، وتسهل عملية ملاحظة الفروق بينها. تقول فلسفة المطلق من جانبها: إن مقولة "البعض" مقولة متناقضة بذاتها. وتُعد مقولة "الكل" المقولة الوحيدة المتسقة مع ذاتها، وبالتالى تُعد وثيقة الصلة بالواقع. فإما "الكل" موجود وإما لا شىء على الإطلاق.

وتدور المسألة التى مازالت تشغل بال الأستاذ "برادلى" وفلاسفة الواحدية المتأخرين حول العلاقات بين الأشياء. هل العلاقات بين الأشياء ممكنة الوجود ومتضمنة بصورة مسبقة فى طبيعة الأشياء وتدخل ضمن ماهيتها أم يمكن وجود العلاقات بين الأشياء دون الإشارة إليها، وإذا ما دخلت بين الأشياء يتم ذلك بصورة عرضية كما لو كان الدخول فيها قد تم دون تفكير؟ تلك هى المسألة الكبرى. واضح أن العلاقات الخارجية موجودة. فالورقة فوق المكتب. وواضح أن علاقة "فوق" لا تُعد جزءًا من المعنى الداخلى للورقة أو البنية الداخلية للمكتب. إذ ترتبط الأشياء بهذه العلاقة من الخارج فقط. وتبدو مجرد حادثة عارضة فى تاريخها. كذلك لا نستطيع أن نرى علاقة "فوق" ولا تظهر لحواسنا بوصفها واحدة من هذه الحالات البينية التى ترتبط بشكل منفصل مع الحدود التى تربط بينها. لا يمكن قبول هذه الصورة البريئة مهما قيل لنا. ولا يمكن قبول القول بمثل هذه العلاقات الخارجية؛ فوجودها شىء متناقض ومناف للعقل الذى لا يمكن القضاء عليه إلا إذا تم استغراق الورقة والمكتب فى وحدة أعلى منهما أو فى الواقع المطلق.

يصعب تبرير هذه النتيجة التى توصلنا إليها فى محاضرة عامة لصعوبة الموضوع وتعقده. وربما تشكروننى على عدم الإطالة فيه. وأرى أن من الأفضل ترك الأمر عند هذا الحد. وأعتقد أن النقد السريع الذى قدمته لفلاسفة المطلق يُعد كافيًا لغرضنا الحالى. لا أود أن يتم الهجوم على كل نقطة جانبية من الجوانب التى تناولتها؛ إذ يُعد حصار الجوانب وخلخلتها أقل كُلفة من الهجوم المباشر فى حالات معينة. وواضح بعد سماع حضراتكم لمثل هذه الانتقادات أن تروا أن البديل يتمثل فى وجود حالة وسط أو شىء متوسط بين القول بالمعقولية الكاملة

للعالم والقول بعدم معقوليته. ربما يكون من الممكن وصف عالمنا ببعض العقلانية هنا وعدم العقلانية فى بعض جوانبه هناك. ونجد من الممكن قبول بعض الأنوا ع الناقصة من العقلانية مثل قبولنا للعقلانية الشاملة التى تصر عليها المذاهب الواحدية.

تدين كل المذاهب الفلسفية التى ظهرت بعد "هيجل" له بصورة أو بأخرى، ولقد استمدت المذاهب التى لم تتحمس لجدله الثلاثى ولا ترى فائدة من وجوده قدرًا كبيرًا من الشجاعة والجرأة من فلسفته. وإذا كنت لم أتعرض فى هذه المحاضرة لمناقشة فلسفة "هيجل" فمن الضرورى معالجة هذا الخطأ فى المحاضرة التالية.

المحاضرة الثالثة

هيجل ومنهجه

أسهم "هيجل" سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى تقوية مذهب الألوهية الشاملة والمثالية عمومًا. كان تأثيره في دوائر الفكر أقوى من التأثيرات الأخرى. ويجب الحديث عنه قليلاً قبل تناولنا مدى قوة الحجج الدالة على وجود "المطلق". ليست هناك فلسفة يظهر فيها اختلاف بين رؤية الفيلسوف ومنهجه بصورة أوضح من فلسفة "هيجل". دارت رؤيته حول عالم يمسك العقل فيه بكل شيء، ويقدم الحلول والتفسيرات لكل الأمور العقلانية التى قد تظهر فى لحظة من لحظاته. وبينما كانت هذه الرؤية واضحة وحادة وقوية ويتحدث عنها بلهجة سلطوية آمرة لا يستطيع الدارس معارضتها، كان منهجه الجدلى الذى وضعه لإثبات هذه الرؤية أقل حظًا من فلسفته، وجاء تقييمه على خلاف تقييمها. صعب تصور إمكانية تطبيق هذا المنهج. واعتبر الدارسون تطبيقاته الجزئية غير كافية. وتخلى كثير منهم عنها ونظروا إليها باعتبارها لحظة توقف أو فترة لالتقاط الأنفاس ورمزًا لما قد يحدث فى المستقبل. وليس لهذه التطبيقات قيمة الآن أو فى الوقت الحاضر. ومع ذلك تمسك الطلبة برؤيته وكانت مصدرًا للإلهام لهم وفلسفة لا يمكن تجاهلها. فالوضع محير ويستحق الدراسة.

تزداد حيرتنا حين نرى نفس هؤلاء الطلبة، فبالرغم من استلامهم عادة لأى نقد يوجهه النقاد للمنهج الجدلى، إلا أن لديهم اعتقادًا راسخًا أن هذا المنهج الجدلى أو على الأقل جانبًا منه يمثل مدخلاً للحقيقة. فما هو هذا المنهج الجدلى؟ يُعتبر هذا المنهج جزءًا أساسيًا وضروريًا من رؤية هيجل وحدسه. ويجد صدًى قويًا لدى التجريبيين والفهم العام. وظلم "هيجل" كثيرًا حين تم النظر إليه باعتباره أولا وأخيرًا فيلسوفًا عقليًا؛ إذ يُعد "هيجل" فى الحقيقة من الملاحظين للواقع ولكنه كان متقنعًا باستخدام لغة منطقية خاصة وفنية. زج بنفسه فى الواقع

والعالم التجريبى للأشياء ومادتها. وكون انطباعًا لما يحدث فى هذا الواقع. فكان عقله انطباعيًا فى سعيه للحقيقة. ويظهر فكره حين تضع نفسك فى وسطه وتدرك الفكرة المركزية فيه. ويُعد من أسهل أنماط الفكر الذى تستطيع أن تدرك نبضه ودوافعه وتستطيع تتبعه.

إذا أدركت الفكرة الرئيسية فى رؤية الفيلسوف يصبح فيلسوفًا سهلاً وفكره واضحًا وبسيطًا. وتتمثل هذه الفكرة الرئيسية لفكر "هيجل" فى مجموعة من العبارات التى تشبه إلى حد كبير أو تتساوى مع البرهان الأنطولوحى الذى وضعه "لوثر"[١] لإثبات وجود الله ووصفه بأنه "كامل الوجود" ولا تنقصه أية صفة من الصفات. يقول "هيجل" يُعد من الأمور الغريبة أن مفهومًا يحتل قلب العقل أو الكل الكامل الذى نسميه "الله" لا يكون قادرًا على الاتصاف بمقولة الوجود التى تُعد أدنى المقولات وأكثرها تجريدًا على الإطلاق. فليس هناك شىء أكثر وضوحًا من الوجود. ومع ذلك وعلى الرغم من سهولة إدراك الفكرة المحورية فى فكر "هيجل" فإن عاداته السيئة فى الحديث جعلت من الصعب تتبع هذه الفكرة أو تطبيقاتها على الأمور الجزئية. أدى شغفه الشديد إلى عدم الدقة، والإهمال فى بناء الجملة، وعدم دقة المصطلحات، واللعب بالألفاظ وغموض عباراته مثل قوله "إن نفى الشىء يؤدى إلى كماله"، ورفضه الشديد لتحديد مجال الحديث فلا تعرف إن كان يتحدث فى المنطق أو الطبيعيات أو علم النفس، وسياسته الدائمة فى استعمال الكلمات المبهمة والغامضة - إلى صعوبة فهمه أو إدراك أفكاره. أدت كل هذه الأمور السابقة إلى شعور القراء باليأس من فهمه. لقد ترك مثل "قرصان" "بايرون" اسمًا يتصف بفضيلة واحدة وآلاف الرذائل[٢].

تمثلت فضيلة "هيجل" الوحيدة فى رؤيته، التى ظهرت فى جزأين: الأول مقولة إن العقل يضم كل شىء، والثانى مقولة إن الأشياء جدلية. واسمحوا لى بكلمة عن هذا الجزء الثانى من رؤية هيجل.

---

(١) لوثر، مارتن (١٤٨٣ - ١٥٤٦): مصلح ألمانى، نقل العهد القديم من اللغة اللاتينية إلى الألمانية. لمزيد من المعرفة انظر د. حسن حنفى، مقدمة لعلم الاستغراب ص ٢٣٢ . (المترجم)

(٢) بايرون جورج (١٧٨٨ - ١٨٢٤): شاعر إنجليزى. ويشير "وليم جيمس" إلى قصيدة "القرصان" التى ذاع صيتها (١٨٠٧). (المترجم)

يشعر كل شخص ساذج أو بسيط يغرس نفسه فى الواقع المتغير للأشياء بأن الأشياء تفقد توازنها، ولا يكون الاتزان الذى نلاحظه فى أية لحظة من لحظات حياتنا إلا حالة مؤقتة للأشياء ومسألة وقتية. هدمت البراكين والزلازل إحساسنا بثبات الطبيعة، وبددت الحوادث الأخلاقية والمادية والفعلية شعور الناس بالاستقرار الذى حققوه ببطء شديد فى حياتهم الأسرية وعلاقاتهم المهنية والمدنية. أفسدت التساؤلات والغموض الفكرى والخرافة الأنساق العلمية. وقضت القسوة الشديدة للعالم على سلوكنا الدينى وأفكارنا النبيلة. لم يعتبر العالم أى نسق خيرًا مقدسًا بطبيعته أو أية قيمة خيرة وصالحة بطبيعتها وحدها. إذ ينهار كل نسق خير أو قيمة أمام الرغبة الشديدة للنسق الأعلى للتاريخ للتدمير والتغير العنيف. فلا يوجد أى شىء إلا باعتباره محطة للتوقف أو درجة من درجات السلّم. يلحق كل شىء بنقيضه، وهناك إصرار دائم من النقيض على اللحاق بالشىء وسلبه وتعطيل دوره. يظل الشىء فى تحرك دائم. ويُوجد هناك دائمًا شىء مستقبلى يلحق بالحاضر ويحل محله. فليس الحدس الهيجلى إلا حدس بالحالة المؤقتة، وعدم واقعية أى شىء تجريبى محدود. ليس هناك شىء ثابت، وإذا أخذت أى شىء وحاولت تثبيته فلن تجد شيئًا متعينًا على الإطلاق. ليس هناك إلا تجريد متعسف قد حاولت انتزاعه من الواقع التجريبى. إذ تقهر باقى الأشياء حياتك وحياة الشىء، وتغير عليكما، وتهزم محاولتك الطائشة والمتهورة. وتُعد كل نظرة جزئية للعالم تحاول فصل الجزء عن باقى الأجزاء وعن علاقته بها أو تترك بعض الحقائق الخاصة به نظرة زائفة وغير صحيحة ولا تعبر عن حقيقته. إذ تتضمن الحقيقة الكاملة عن أى شىء دائمًا أشياءً أكثر من هذا الشىء ذاته. وبالتالى لا يمكن أن يتم التعبير عن حقيقة الشىء إلا إذا شملت هذه الحقيقة كل جوانبه.

لا يعتبر "هيجل" حتى الآن إنسانًا مسالمًا وحسب وإنما دقيقًا ومحددًا أيضًا. توجد حركة جدلية فى الأشياء إن شئت قول ذلك. حركة يتأسس منها التكوين الكلى للأشياء المحسوسة. ومع ذلك تستطيع القول: إن هذه الحركة يمكن وصفها فى ضوء النظرة التعددية للأشياء بصورة أوضح من وصفها من وجهة النظر الواحدية التى رد "هيجل" إليها كل الأشياء. تعتبر التجريبية التعددية أن كل الأشياء توجد فى بيئة، ومحاطة بعالم الأشياء الأخرى. وإذا تركت الشىء يعمل فى هذه البيئة فإنه من الضرورى أن يحتك بالأشياء الأخرى ويواجه بمعارضة من جانب جيرانه ويصطدم بهم. وقد يحطمه أعداؤه وخصومه إذا لم يستطع أن يصدهم

أو يتغلب عليهم بعمل نوع من التوافق بين مطالبه ومطالب الآخرين أو التخلى عن جزء من هذه المطالب.

رأى "هيجل" هذه الصفة السالبة للعالم الذى نحيا فيه فى ضوء العقل وليس بمنطق التجربة. يتخيل "هيجل" أنك إذا تركت الفكرة تعمل فى عالم الفكر وحدها تستطيع أن تحصل على نفس النتائج. إذ يتم نفيها من الأفكار المتناقضة معها والتى تلاحقها دائمًا. لا تستطيع الفكرة الحياة إلا بالدخول مع هذه الأفكار فى معاهدة معينة أو نوع من عملية التصالح. ويتشكل ما يسمى "بالمركب" الأعلى الذى يضم الشىء ونقيضه. وتكمن أصالة "هيجل" فى نقل هذه العملية من مجال المدركات إلى عالم التصورات ومعاملتها باعتبارها المنهج الكلى الذى تتم به عملية التوسط المباشر فى الحياة وفى المنطق والعالم الطبيعى والنفسى[٣]. لم يعتبر "هيجل" الوقائع الحسية السر الذى يحافظ على استمرار الوجود وبقائه وإنما فى طريقة التعامل معها بالتصورات. لم تعد التصورات فى نظره أشياءً ثابتة مستقلة بذاتها كما افترض المناطقة السابقون إنما وجدها منتجة وتؤدى إلى نمو البذور، وتجاوز وجودها، وتنتقل من بعضها إلى بعض وفقًا لما يسميه بطبيعتها الجدلية. حين تتجاهل التصورات بعضها وينكر التصور الآخر ويستبعده، فإنها تتلاقى مع بعضها. لذلك يحل المنطق الجدلى، وفقًا لوجهة نظره محل "منطق الهوية" الذى يستخدمه الأوروبيون منذ "أرسطو".

تمثلت ثورة "هيجل" الفلسفية فى هذه النظرة للتصورات. ومع ذلك جاءت كل عباراته غامضة ومبهمة بصورة تجعل من الصعب معرفة ما إذا كان يقصد بحديثه التصورات أو الوقائع الحسية أو الخبرات الحسية المدركة لها. تجد دائمًا حين تتحدث عن منهجه من يتهمك بعدم فهم هذا المنهج بصورة صحيحة، ونستطيع القول إن مثل هذا الاتهام يُعد الشىء الوحيد المؤكد فى فلسفة "هيجل". ولا أزعم الفهم الكامل لهذا المنهج وإنما أتحدث عنه من خلال انطباعاتى عنه ومعرفتى العامة له.

شعرت بالأسى حين أطلق على منهجه اسم "المنطق". وكان شيئًا محزنًا حقًا حين أعلن تمسكه برؤية العالم الحر الحقيقى ورفضه الاكتفاء بعرض صور عقلية لهذا العالم، ثم قال

---

(٣) التوسط المباشرMediation: خاصية الضلع الثانى من كل مثلث. يرى "هيجل" أن المثلث الجدلى يتصف بوجود الضلع الأول (المباشر) والثانى (المتوسط) والضلع الثالث يجمع بين المباشر الذى دخله المتوسط. (المترجم)

نفس الكلمة التى قالتها الفلسفة العقلية وخصت بها نفسها وحرمت غيرها منها. عاد بسرعة إلى احتقار عالم الحس المعطى بصورة مباشرة. رفض الأخذ بكل جزئيات هذا العالم. ولم يسمح أن تكون الصيغة الفلسفية صيغة تجريبية على الإطلاق. يجب أن يكون النسق الفلسفى نتاج العقل الأبدى. وبالتالى كانت كلمة "المنطق" الكلمة الوحيدة التى وجدها واضحة وتحقق هدفه[٤]. لذلك تظاهر باستخدامه المنهج القبلى، وبالعمل بأدوات المنطق القديم ومصطلحاته مثل الوضع، والنقيض، والسلب، والعكسى، والكلى، والجزئى، وما شابه ذلك من مصطلحات. والواقع، أنه لم يستخدم فى الحقيقة إلا مدركاته التجريبية التى جاوزت مقولاته المنطقية البائسة وغير الكافية. وكان يلجأ إلى هذه المدركات فى كل حالة يستخدم فيها هذه المقولات الناقصة. ولم يعمل فى الحقيقة إلا بمدركاته الحسية ولم يعتمد على المقولات المنطقية الخالصة التى قال بها.

تمثلت أصالة فلسفة "هيجل" فى استخدامه لمقولة "السلب"[٥]. كان الرأى التقليدى يقول: إنك تستطيع التقدم منطقيًا من خلال مجال التصورات فقط عن طريق عملية الانتقال من الشيء إلى نفسه أو من الشبيه للشبيه. شعر "هيجل" بعقم هذا القانون الفكرى التصورى. ووجد بطريقة معينة أن السلب يربط الأشياء. وجاء بفكرته العبقرية عن الانتقال عن طريق التعالى. فتجاوز المنطق العادى حين نظر إلى الانتقال أو التقدم بمعنى الانتقال من اختلاف إلى اختلاف. واعتبر أن هذا الانتقال من الشيء إلى نقيضه قانون من قوانين الفكر الضرورية. يقول "هيجل" إن ما يسمى "بمبدأ الهوية" من المفترض أن يقبله وعى كل فرد منا. ومع ذلك نلاحظ أن اللغة التى يتم بها التعبير عن هذا القانون، مثل قولنا "الكوكب هو الكوكب" أو المغناطيس مغناطيس والعقل هو العقل لغة سخيفة ولا معنى لها. ولا يوجد عقل يفكر أو يشكل مثل هذه التصورات وفقًا لهذا القانون، وليس هناك وجود يتطابق معه. لا يجب أن

---

(٤) واضح أنه يقصد أن هناك معان معينة تثيرها كلمة "المنطق" مثل الضرورة وغيرها من المعانى. (المترجم)

(٥) السلب مرادف للتوسط خاصية الضلع الثانى فى كل مثلث. وهمزة الوصل بين الضلعين الأول والثالث فى كل مثلث. ويطلق على العملية الجدلية كلها. وهو بهذا مرادف للجدل بالمعنى الضيق. انظر د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند "هيجل"، دار المعارف ١٩٦٩، ص ٤٢٥ . (المترجم)

ننظر للهوية باعتبارها هوية خالصة مجردة تستبعد كل الاختلافات. ولا تستحق الفلسفة التى تقول بمثل هذه القول اسم الفلسفة. بل يمكن اعتباره محكًا للتفرقة بين الفلسفات الرديئة والفلسفات الصحيحة. وإذا كان الفكر ليس إلا عملية تسجيل لمجموعة من الهويات المجردة فما هو إلا فكر سطحى لا قيمة له. كذلك، لا تتطابق الأشياء والمفاهيم مع ذاتها إلا إذا كانت تتضمن "الاختلاف" فى نفس الوقت[٦].

يقصد "هيجل" بالاختلاف تمييز الشىء عن كل المفاهيم والأشياء الأخرى. ثم يتحول هذا التمييز أو الاختلاف عنده إلى تناقض مع هذه المفاهيم ينعكس فى النهاية إلى نفسه أو إلى تناقض ذاتى[٧]. ويصبح هذا التناقض الذاتى الحال فى كل التصورات القوة الدافعة التى تحرك العالم[٨]. يقول د. "إدوارد كير" مفسرًا "هيجل" إذا عزلت أى شىء عن علاقاته وحاولت تأكيد وجوده بذاته تجد أنه قد سلب نفسه كما سلب علاقاته. فالشىء فى ذاته عدم. ويقول "هيجل" نفسه "حين نفترض موجودًا "أ" وآخر "ب"، فإنه يتم تعريف "ب" فى البداية بوصفه آخر، ويكون "أ" أيضًا آخر بالنسبة له. يكون كل منهما آخر بنفس الطريقة أى آخر بذاته. وبالتالى يكون كل آخر آخر لنفسه أى لا يشبه نفسه، سلب ذاتى، وبديل ذاتى[٩]... ويقول "هيجل" فى موضع آخر "يُعد المتناهى أو المحدود" شيئًا آخر غير ذاته. ويكون مجبرًا أن يسلم وجوده الطبيعى والمباشر، ويتحول فجأة إلى ضده أو نقيضه... ويعد الجدل القوة الكلية التى لا تقاوم، ولا يستطيع شىء أن يصمد أمامها... ويحدث "الظلم" حين يزداد مقدار "الحق" المجرد. وتؤدى الفوضوية المتطرفة إلى الاستبداد، والنظام إلى الفوضى. ويؤدى الشعور بالكبرياء إلى السقوط. ويهدم الذكاء الشديد نفسه. وتدفع المتعة الزائدة إلى البكاء. ويولد

---

(٦) Hegel Smaller Logic, pp. 184-185.

(٧) مقولة "الاختلاف" ترتبط بمقولة الهوية ولا معنى لها بدونها. (المترجم)

(٨) انظر برهنة "هيجل" على وظيفة التناقض فى كتابه:

Wissenschaft der logic". Chap. li, c. An merkung 3.

(٩) Ibid., BK. I, sec. 1 chap. li B, a.

الحزن الابتسامة الساخرة. ويستطيع المرء أن يضيف إلى كل ما سبق القول بأن كل النظم الإنسانية دائمًا ما يتم فناؤها بواسطة الأدوات الفنية والمهنية التى قامت بوضعها وإدارتها. إذًا دائمًا ما تصبح هذه الأدوات عقبة أمام الأهداف التى قصد مؤسسو هذه النظم الوصول إليها وتحقيقها.

لا يستطيع المرء بعد اكتسابه مهارة هذا النمط من التفكير أن يتخلص منه إلا إذا كان محظوظًا. دع أى فرد ينطق أمامك بكلمة ما وسريعًا ما تدرك نقيضها. يصبح شعورك بوجود التناقض عادة، تكتشف منها أن الوضع يستدعى دائمًا نقيضه. فإن قال قائل كلمة "اثنين" أو كلمة "كثرة" سريعًا ما نكشف التناقض فالاسم الذى يجمعهما واحد. وإذا عبرت عن الشك بعبارة ما فإن قولك يعارض مضمونه، إذ لا يتم الشك فى الشك نفسه وإنما يثبته. وإذا نطقت بكلمة "فوضى" ألا يعنى ذلك نوعًا سيئًا من النظام أو نظامًا سيئًا؟ وحين تقول بعدم "التحديد" ألا تكون قد قمت بعملية تحديد؟ وإذا قلت "لا يحدث شىء وإنما قد يحدث شىء غير متوقع" ألا يصبح "غير المتوقع ما قد توقعته". وحين تقول "كل الأشياء نسبية" فإلى أى شىء تكون نسبية؟ وإذا قلت "لا مزيد من ذلك" ألا تكون قد قلت "المزيد" بالفعل إذ قد حددت قسمًا لا يوجد به شىء. وحين تعترف بوجود حد كهذا ألا تكون قد جاوزته بالفعل. وهكذا نستطيع ملاحظة ذلك فى العديد من الأمثلة[١٠].

حين تضع شيئًا أو تدركه فإنك لا تدرك إلا جانبًا واحدًا منه، وتسلب آخره الذى يسلبه بدوره باعتباره جانبًا آخر. وما دام هذا الوضع ليس مستقرًا فإن كلا الحدين المتناقضين يولدان – وفقًا "لهيجل" – حقيقة أعلى يظهران فيها باعتبارهما عضوين أساسيين لا غنى عنهما، وجانبين مباشرين بالتبادل لهذا التصور الأعلى أو لهذا الموقف داخل الفكر.

يثبت الكل الأعلى – نسبيًا كان أو مؤقتًا – أنه يضم المتناقضات التى يوفق بينها والتى تم تجريده منها. ولعلنا نذكر طريقة تفكير أصحاب المذهب العقلى التى تلحق الأجزاء بالكل. ولذلك يُعد "هيجل" مفكرًا عقلانيًا من البداية إلى النهاية. يعتبر الكل الوحيد الذى يوفق بين

---

(١٠) Smaller Logic, Trans. Wallace, p. 128.

المتناقضات الكل المطلق لكل الحدود ولكل الكليات. وأطلق عليه "هيجل" أى أطلق على هذا العقل الشامل اسم "الفكرة المطلقة". وسأظل أطلق عليه كما فعلت فى السابق اسم "المطلق".

يوجد عدد كبير من الأمثلة التجريبية للطريقة التى يتم بها التوفيق بين المتناقضات فى وحدات أعلى منها، وبالتالى نلاحظ اتفاق رؤية "هيجل" مرة أخرى وبصورة انطباعية فقط مع وقائع عديدة لا حصر لها، نجد الحياة بطريقة ما تجمع بها بين الضدين فى لحظة واحدة. ويمثل ذلك الجانب المتناقض الصورة العامة والواضحة لحضارتنا. نسعى لتحقيق السلام بالحروب والسلاح، ونحقق الحرية بالقوانين والدساتير. نحصل على الشخصية البسيطة والتلقائية أو الشخصية السوية بالتنشئة والتدريب المعقد لتنمية القوة البدنية والمحافظة على الصحة، نحقق الثراء بالتقشف والحد من المصروفات. أدت عدم ثقتنا فى المدين إلى ظهور النظام التجارى للائتمان. نتسامح مع السلوك الفوضوى والثورى لتقليل مخاطره. يرفض الإنسان الخير مساعدة الشحاذين حتى لا يحرمهم من رغباتهم. يحافظ الأبيقورى الأصيل على وقاره. نصل إلى اليقين عن طريق الشك الجذرى. لا تعنى الفضيلة البراءة وإنما معرفة الرذائل والتغلب عليها. نتحكم فى الطبيعة بالاستسلام لها وطاعتها. ونجد الحياة الأخلاقية والدينية مليئة بالتناقضات التى يتم التغلب عليها أو تتحلل وتختفى. هل تكره عدوك؟ حسن سامحه حتى تهدأ النار التى فى صدرك. إذا أردت تحقيق ذاتك عليك أن تنكرها. وتخسر روحك حتى تخلصها. باختصار عليك أن تموت كى تحيا.

نستطيع بسهولة تعميم "رؤية هيجل". وتقدم لنا صورة منهجه "الجدلى" بشكل عام تفسيراً صحيحاً لجانب كبير من العالم، قد تبدو الصورة متناقضة. ومع ذلك حين تشكل وجهة نظر معينة تجاه أى مركب معين تحدده، تستطيع أن ترى بالضبط كيف يتحول إلى ضده.. انظر مثلاً إلى الصراع بين شهوة أكل اللحوم وغريزة الصيد والتعاطف مع الحيوان الذى نقوم بتربيته. لقد وضعنا القوانين التى نستطيع التوفيق بها بين المتضادات وحرمنا الصيد فى مواسم معينة للحفاظ على هذه الحيوانات. قد نحافظ حقيقة على هذه المخلوقات لذبحها فيما بعد إلا أن عدم المحافظة عليها لهذا السبب قد يقضى عليها كلها ولن يبقى منها كائن حى. لذا ارتبطت إرادة هذه المخلوقات فى الحياة مع إرادتنا للقتل، وتحقق التوافق بين الإرادتين فى عملية تربية الحيوان وترويضه أو الحياة الداجنة عموماً.

إذا نظرنا إلى "هيجل" باعتباره ملاحظًا لجوانب تجريبية معينة للواقع فإنه يُعد ملاحظًا دقيقًا وموثوقًا به. ومع ذلك نجد أنه كان يهدف إلى الوصول إلى مرحلة أرقى من ذلك ولا يظل مجرد ملاحظ انطباعي تجريبي. لذا من الضروري مناقشة هذا الجانب الأساسي لفكره ومذهبه. سيطرت على "هيجل" فكرة مفادها أن "الحقيقة" لا يمكن نقضها. وتكون مُلزمة لكل فرد، ويقينية في ذاتها، وغير قابلة للقسمة، وتتصف بالأبدية والموضوعية والضرورة، ويجب أن ينتهي إليها كل فكر جزئي باعتبارها متممة له ومحققة لكماله. ويمثل هذا المثل الأعلى الثابت واليقيني مسلمة لا يمكن نقدها وغير قابلة للشك وضرورية لكل عملية عقلية في الفلسفة أو لكل عملية تعقيل فلسفية. يقول أحد الكتاب المعاصرين في "أكسفورد": لم أشك إطلاقًا في أن الحقيقة كلية، وواحدة، ولا زمنية، ومضمون مفرد، واضح، واحد، كلي، كامل(١١).

اكتشف "هيجل" أن فكرة حلول الحركة في ميدان التصورات عن طريق عملية السلب "الجدلي" تؤدي دورًا أساسيًا في تحقيق المطلب العقلي بوجود شيء مطلق وثابت ودائم يحقق الوصول للحقيقة. إذا أثبت وجود "أ" مثلاً، وتوقفت عند عملية إثباته فقط فإن ذلك يترك المجال مفتوحًا للقول إن "أ" ليس موجودًا وإنما "ب" الموجود الحقيقي. ولن تستطيع في هذه الحالة نقض هذا القول. ويتساوى في هذه الحالة إثباتك لوجود "أ" مع إثباته وجود "ب". ويتساوى رفضه وجود "أ" مع رفضك وجود "ب". وتتمثل الطريقة الوحيدة التي تؤمن بها تأكيدك لوجود "أ" في وضعه في صيغة تضم عملية نفي لكل عمليات السلب مقدمًا. ليس عملية غياب السلب كافية في حد ذاتها، وإنما يجب أن يكون السلب حاضرًا دائمًا ومنزوعةً أنيابه في نفس الوقت. يجب أن يلغي وجود "أ" وجود البديل أو يجعله غير مؤد بسلبه مقدمًا. تُعد عملية السلب المزدوج الصيغة الوحيدة للإثبات المتاحة أمام المثل الأعلى الثابت. ويمكن القول إن عملية الإثبات أو الأحكام المثبتة البريئة تُعد كافية للتجريبيين، ولا تناسب العقليين؛ إذ تظل مفتوحة لكل نقض يمكن أن يوجه لها، وتكون معرضة لمعاول الشك. يجب أن تكون الحقيقة النهائية

(١١) Jachim, The Nature of Truth (Oxford, 1906) pp. 22-178.

يقول المؤلف: تتمثل الفكرة المركبة في حالة وجود اعتقاد معين تم الشك فيه: وإذا كانت هناك حقيقتان ممكنتان فإن ثنائية هذه الإمكانية تصبح هي ذاتها الحقيقة الواحدة التي توحد بينهما.

شيئًا ليس له نقيض يمكن تخيله، وتضم كل التناقضات المحتملة داخل ذاتها باعتبارها قد تم تفسيرها بالعقل وتم التغلب عليها. حين يتضمن الشيء كل بدائله باعتبارها عناصره الذاتية فإنه يتحول إلى آخره. ولا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بمنهج السلب المطلق.

يُعد هذا الكيان العضوى للحقيقة الذى بدا قائمًا على إمكانية فنائه، وحين يفنى يختفى كل شيء معه محققًا لغاية الفكر المثالى. ويشكل هذا الكل الواحد بكل أجزائه التى تنفى بعضها بعضًا، ويستحيل وجود أى جزء من أجزائه مستقلاً بذاته المثل الأعلى الذى يجب الوصول إليه. لا يوجد لهذا المفهوم الخاص للحقيقة بديلاً، ولا يمكن إضافة شيء لها أو سحب أى جزء منها. ولا معنى أو قيمة لأى تغير خارجها. سيطر هذا التصور للحقيقة على الخيال الإنسانى. ويؤكد هذا التصور أننا إذا أخذنا به وبهذا الرسم التخطيطى للحقيقة يتم حل كل مشكلات العالم القديم. تصبح كل الطرق القديمة لإثبات ضرورة الأحكام غير كافية، ولا تحقق رغباتنا. يجب أن يكون منهج "هيجل" المنهج الوحيد الصائب. يجب أن تكون الحقيقة منعكسة على ذاتها، تضم ذاتها باستمرار، تحقق نفسها باحتوائها دائمًا على آخرها وتسلبه. تمنطق لنفسها مجالاً مغلقًا ليس له نهايات مفتوحة يمكن أن تسمح لأى شيء أن يلحق بها. تلتف حول نفسها، وليست خطوطًا مستقيمة ذات نهايات مفتوحة يمكن أن تسمح بأى إخفاقات جديدة لها كما يقول التجريبيون. إذ يرى "هيجل" أن مثل هذا العالم التجريبى المفتوح لكل جديد ليس إلا اللامتناهى الفاسد الذى يملأه التجريبيون بأجزاء متناثرة وعناصر مستقلة يستحيل الجمع بينها؛ وبالتالى يستحيل الوصول إلى الحقيقة الكاملة.

لا يستطيع أى منصف للحق أن ينكر علو المفهوم الهيجلى للحقيقة وسموه. ويُعد نمطًا راقيا من التفلسف إن كان هناك مثل هذه الأنماط الراقية فى الفلسفة. ومع ذلك تظل بالنسبة لنا مجرد مفهوم صورى تخطيطى اقتنع به عدد قليل من الدارسين وآمنوا بالمضمون العقلى للحقيقة المطلقة التى حاول "هيجل" تأسيسها. ولا أنوى الإشارة إلى هذا المضمون الفعلى لفلسفته، وأرى أن من واجبنا الآن تكوين رؤية عامة لهذا المشروع وإدراك القيمة المجردة لنسق فكرى يؤمن نفسه بعملية السلب المزدوج أو سلب السلب. والواقع أن الفلاسفة المثاليين الذين لم يستعملوا المنهج الهيجلى أو تكنيكه يستخدمون هذا المنهج بطريقة مختلفة أو بصور أخرى. ولعلك تذكر الأدلة على وجود المطلق التى عرضت لها فى المحاضرة السابقة، وجاء بها "لوتزه"

و "رويس"، والخاصة بإثبات سخافة الموضوع أو برهان الخلف. وتقوم هذه الأدلة التى جاء بها على افتراض أن أى اتصال أو ارتباط بين الأشياء يكون مطلقًا وأن أى انفصال بينها يكون مطلقًا أيضًا. وبالتالى تتأسس هذه الأدلة على النموذج الهيجلى. وكل إنكار للحقيقة إثبات لها. ويحمل كل تفسير تناقضًا فى ذاته. وليس أمام الفيلسوف العقلى إلا صيغة "يجب أن" أو "ما ينبغى أن يكون" ينقل بها أفكاره إلى المستمع.

وهكذا نلاحظ ارتباط هذه المحاضرة بالمحاضرة السابقة وكيف يستخدم "هيجل" وفلاسفة المطلق الآخرون نفس النهج فى التفكير ونفس النسق الفلسفى. وأنتقل الآن لتوضيح مدى فساد البنية العقلية لهذا النسق الرائع، وفساد أدلة المذهب العقلى.

تعتقد الفلسفة العقلية أن الحصول على الحقيقة الكاملة يتحقق عن طريق البعد عن الإدراك "الحسى" والاتجاه نحو "التصور" الذى يحقق الصورة الكلية الثابتة. وسبق أن عرَّفت الاستدلال العقلى الفاسد بأنه ذلك الاستدلال القائم على عادة الاعتقاد بقدرة "المفهوم" على منع وجود أية وقائع فى الواقع الذى يأتى تصويرًا له، لا تكون متضمنة فى تعريف المفهوم أو التصور. اعتبرت هذه الفلسفة العقلية كما وجدتها عند كل من "لوتزه" و "رويس" و "برادلى" غير مشروعة. وأكدت حين رفضتها اعتقادى الخاص بأن الافتراض القائل "إن العالم متعدد، وغير كامل، وقابل للوصف، ويستخدم كلمة البعض" افتراض مشروع وصحيح.

ويُعد منهج السلب المزدوج عند "هيجل" نموذجًا لنقيصة هذه الفلسفة العقلية ودليلاً على فسادها. يقول "هيجل" "تكون كل فكرة عن شىء محدود تصورًا لهذا الشىء ذاته وليست بالطبع تصورًا لأى شىء آخر. واعتبر "هيجل" عدم تقديم هذا التصور لأى شىء آخر" كما لو كان مساويًا تمامًا لتصور عدم وجود أى شىء آخر" أى كما لو كان سلبًا لوجود شىء آخر، وإنكارًا لوجود هذا الآخر. ويتم إدراك الأشياء الأخرى التى سلب وجود الشىء وجودها بنفس القانون؛ أى يسلب وجودها وجود الشىء الذى سلب وجودها. وبذلك يستمر فيض المنهج الجدلى، ويبدأ تطبيق المثلث المشهور حول كل الأشياء فى العالم. إذا ما وجد فرد هذه العملية واضحة بذاتها فعلينا أن نتركه يسبح فى النور الهيجلى. وإذا شعر بعض الناس بصعوبة إدراكها وغموضها، ونظر إليها باعتبارها حشوًا وكلامًا لا معنى له، ونوعًا من عدم الأمانة

العلمية من جانب الأستاذ، فغالبًا ما يُقال إن مثل هذا الشعور أمر عادى يصاحب كل فكر عميق. إذ يشبه الفكر الهيجلى الخطاب الإلهى؛ يعانى دائمًا من صعوبة تفسيره. وأرى من جانبى أن مثل هذا القول لا معنى له ونوع من السخف. وأعتقد أن من السخف أيضًا بل التظاهر والمجاهرة بالفخر بأن هذا المنهج أنسب مناهج الفكر وأصلحها يُعد نوعًا من الشذوذ. فمن الواضح أن المنهج الهيجلى يتعارض مع المبادئ الأولى للفكر السليم الذى يربط البشر بعضهم ببعض، ولا يعد الأسلوب الأمثل للفكر الصحيح. لذلك لم أنظر للمنهج الهيجلى نظرة جدية على الإطلاق وأعتبره من هؤلاء المفكرين الذين لم يتعلموا وضع نظرياتهم وآرائهم موضع التطبيق؛ إذ لم يفسر منهجه من وجهة نظرى أى شىء على الإطلاق. ومع ذلك لا يقلل هذا القول من القيمة الفلسفية لمفهومه عن "المطلق" إذا نظرنا له باعتباره افتراضًا ونمطًا من أنماط التفكير العميقة لرؤية العالم.

أود قبل مناقشة هذا الافتراض باختصار شديد أن ألفت النظر لصفة غريبة وشاذة فى هذا المنهج الهيجلى. ولما كنت سأعرض لهذه الصفة الشاذة بنوع من التفصيل فى المحاضرة السابعة من هذه المحاضرات سأكتفى الآن بالإشارة إليها بشكل عام. يعتبر "هيجل" كما تذكرون المعطيات المباشرة للخبرة ليست حقيقية وغير صحيحة لأنها لا تتضمن آخرها الخاص بها، ويتم سلبها بما هو خارجها ومستقل عنها. ويعتبر "المطلق" حقيقيًا لأنه وحيد وليس له بيئة خارجية مستقلة عنه، ويتضمن آخره (ويستطيع كل من يعرفون "هيجل" فهم هذه العبارات على الرغم من غرابتها). يكون ما يُعد حقيقيًا وفقًا لهذه المقدمة شيئًا له آخره. ويرتهن صواب كل شىء على القول إن الأجزاء العديدة للخبرة المحدودة لا يمكن أن تضمن آخرها أو سوالبها. ولا تستطيع حين يتم التعامل معها عقليًا ومن جهة التصورات أن تضمن آخرها؛ إذ يحذف كل تصور ما لا يحتويه تعريفه أو يتضمنه. وإذا كانت هذه التصورات بدائل كافية للوقائع الحسية الحقيقية فيجب أن تحمى نفسها بالمنطق العقلى. ولا يستطيع أن يدعى أى منها بأى معنى أن له آخره. الآن، إذا ما ثبت عدم جدوى المعاملة التصورية لحركة الواقع وعدم كفايتها ويجب أن يكون لها قيمة عملية وليست قيمة نظرية أو تأملية فإن أية نظرة تجريبية مستقلة للوقائع ربما تبين أن معطيات الخبرة ونبضات الواقع ربما تضم آخرها. وتضمه بنفس المعنى الذى يضم

به المطلق عند "هيجل" آخره. أدافع عن هذه النظرة ذاتها حين نصل للمحاضرة السادسة مدعمًا آرائى بآراء الأستاذ "برجسون" ولا أنوى مناقشتها الآن[١٢].

نعود مرة ثانية للسؤال الأساسى الذى مهدت له فى محاضراتنا السابقة: هل المطلق موجود أم غير موجود؟ وأستطيع تلخيص المناقشات السابقة بالقول إن المطلق سواء كان موجودًا أو غير موجود، لن يُوصف الشخص الذى ينكر وجوده أو يشك فيه بالسخف أو التناقض مع نفسه إلا إذا استندت مثل هذه التهم على فلسفات عقلية فاسدة ومنطق زائف. لن أعيد مرة أخرى تكرار مواقفى النقدية السابقة. ويجب أن ندخل فى الموضوع مباشرة ونناقش وجود المطلق كما لو كان افتراضًا قائمًا، ومن المحتمل وجوده أو عدم وجوده.

يجب أن نفرق فى البداية بين مفهوم "الله" ومفهوم "المطلق" إذ دائمًا ما يتم الخلط بينهما. وأقصد بمفهوم "الله" إله عامة الناس والأديان بصفة عامة. والإله الخالق فى اللاهوت المسيحى التقليدى. تناول فقط الاعتقاد فى وحدة الوجود، والمذهب الواحدى فى وجود المطلق، وليس إله المسيحية الشائع. فإله المسيحية فرد فى نسق تعددى. ويستقل وجوده تمامًا عن وجودنا كما يستقل وجود الشيطان والملائكة عن وجودنا. وليس هناك شىء يختلف تمام الاختلاف عن المطلق أكثر من إله "داود" وإشعيا[١٣]. إذ يعد هذا الإله كائنًا منفصلاً عن الكون، لا يسكن الكون الذى نسكن نحن فيه، وإنما نوجد نحن والكون معه. فإذا تمت البرهنة على عدم وجود المطلق فإنه لا يتبع ذلك بالضرورة أن إله "داود" وإشعيا أو "المسيح" ليس موجودًا أو أنه ليس أهم وجود نعترف به. لذلك أرجو عدم الربط بين المفهومين حين أتوجه بالنقد إلى المطلق. أعترف بوجود "الله" لأسباب أقوم بعرضها فى المحاضرة السابعة. وأرى أن المطلق خصم له وعدو. وقد فرض علينا بالمنطق فقط ولكنه افتراض من الصعب تحمله والإيمان به.

(١٢) المقصود النظرة القائلة "إن أجزاء الخبرة تضم آخرها". (المترجم)

برجسون هنرى (١٨٦٩ - ١٨٨٩): فيلسوف فرنسى، أهم أعماله: "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" ١٨٨٩، "المادة والذاكرة" ١٨٩٦، "التطور الخالق" ١٩٠٧، "المعية والديمومة" ١٩٢٣، "منبعا الإطلاق والدين" ١٩٣٢، "الطاقة الروحية" ١٩١٣، "الفكر والمتحرك" ١٩٢٣ .

(١٣) يشير إلى تصور "الله" عند اليهودية بالتحديد ويختلف هذا التصور عن مفهوم الله فى الإسلام. (المترجم)

تقوم الحجة على وجود المطلق على افتراض أن وجوده يجعل العالم معقولاً. ويتم قبول هذا الافتراض ووصفه بأنه افتراض صحيح، وأفضل من الافتراض الذى يرى العالم لا معقولاً. إذ يفضل الناس دائمًا وجود عالم معقول يحيون فيه ويعتقدون به. ولما كانت العقلانية لها أبعاد أربعة: منطقية، وجمالية، وأخلاقية، وعملية، فليس من السهل وجود عالم معقول تكتمل فيه هذه الأبعاد الأربعة. فيعد عالم الفلسفة المادية الإلهية أكثر عقلانية من الناحية المنطقية؛ إذ تخضع حوادثه للمنطق الرياضى والحساب. ومع ذلك يُعد هذا العالم قبيحًا ولا يتصف بالجمال ويبتعد عن الأخلاق. ويعتبر عالم الإنسان المؤمن بالله عالمًا أخلاقيًا وعقلانيًا إلى حد كبير. ومع ذلك يجده الإنسان عالمًا مليئًا بالإحباط والمصائب غير المبررة عقليًا. ويُعد العالم العملى بدوره عالمًا معقولاً للسياسى والعسكرى ورجل الأعمال. ومع ذلك يُعد عالمًا لا معقولاً لرجال الأخلاق والفنانين. بذلك نجد أن الافتراض الذى يحقق العقلانية فى جانب من العالم لا يحققها فى جوانب أخرى. نجد أن ما نحققه فى جانب نخسره فى جانب آخر. وبالتالى يُصبح حل الإشكال فى حصولنا على افتراض فلسفى يحقق أكبر قدر من العقلانية بدلاً من الافتراض الذى يحقق العقلانية الكاملة للعالم. قد يقال إذ اعتبر الفرد العالم مكانًا يسمح له القيام بأفعاله وتحقيق قدراته وملكاته كالقيام بالحرب والحساب والتدريس، والمساومة، والصبر، والتحمل، والتبشير والسخرية أو القيام بأى شىء يرغبه فإن هذا العالم يصبح معقولاً. وإذا تم تعرف العالم على أنه تجسيد للعقلانية الموضوعية الكاملة فإنه من الإنصاف أن يجاهر من يؤمنون بالمطلق من المفكرين الإنجليز بعدم عقلانية عناصر معينة فى العالم ويعلنون ذلك بوضوح.

يزداد شعورنا بمدى معقولية العالم التى يحققها المطلق لنا فى الضمان بأن مهما كان الظاهر فوضويًا فإن الباطن خير ومعقول. إذ يوجد هناك خير حقيقى فى قلب هذه الحوادث المثيرة واللامتناهية. وتوصف هذه المعقولية بدرجات متعددة. فيتصف العالم بالجمال إذا كان متسقًا منطقيًا. ويتصف بالجمال الخلقى إذا اعتبرنا الشعور بالأمن من المسائل المعنوية والنفسية. ونراه من الناحية العملية أقل جمالاً إذا قل تأثير العالم على عواطفنا. وكما رأينا فى المحاضرة السابقة حين نظرنا للحقيقة العميقة للعالم بوصفها حقيقة ثابتة، بدون تاريخ،

كيف جعل مثل هذا التصور لحقيقة العالم روحه غريبة عنا ومستقلة وجافة. ومع ذلك يُعد هذا النوع من العقلانية بشكل عام مطلبًا ضروريًا من قبل كل من يؤمن بوجود المطلق، وكل من اختاروا الاعتقاد فى عالم أبدى ثابت بدلاً من الاعتراف بعالم متغير محدود. يثق هؤلاء الناس بأقوال فلاسفة المطلق. يقول الأستاذ "رويس": "يُعد وجود الشر فى العالم الزمنى شرطًا أساسيًا لكمال النظام الأبدى... نحن نسعى للمطلق ونساق إليه إذا كان المطلق يسعى إلينا. ويسعى لتحقيق السلام الأبدى من خلال مساعينا الزمنية. وإذا لم يكن هناك سعى زمنى للسلام فلن يكون هناك سلام أبدى. ولا يتحقق وجود لله (بمعنى المطلق) السلام الأبدى إلا سبب السلام الزمنى الذى أسعى له. ولا يمكن أن يتحقق هدفه الأبدى إلا من خلال أحزانى. ولا يتحقق النصر المطلق إلا من خلال محنتى ومصائبى. لذلك لا يتم أى تحقق أبدى إلا بعد تجاوز محنتى الزمنية وأحزانى"[١٤]. يثق المؤمن بمثل هذه العبارات ويعتبرها صادقة صدقًا مطلقًا. ولقد كان "رويس" موفقًا فى مقدرته على الاستشهاد بأمثلة من الخبرة المحدودة دون استخدام ما يسمى بالأسلوب العاطفى أو المثير للعواطف (ولا أقصد السخرية وإنما الوصف الدقيق للأسلوب) حقيقة نستطيع تتبع الحجج المنطقية ولكن الصورة العاطفية للمطلق مسألة واضحة. تعتبر صفة التجاوز أو القدرة على التعالى الصورة الواضحة والمميزة لعقلانية المطلق: إذ تحافظ هذه الصفة على استيعاب كل تناقض داخلها. فلسنا إلا مقاطع لفظية لكلام الرب... وإذا كانت العبارة إلهية فإن كل لفظ من ألفاظها يكون إلهيًا بالرغم من كل المظاهر. لذلك من الضرورى وضع القيمة العاطفية موضع التقدير سواء كنا من أنصار المطلق أو خصومه.

نواجه صعوبة دائمًا فى معرفة جوانب المطلق الإيجابية. ويظل وجوده على الرغم من كثرة الحجج العقلية المؤيدة مجرد إمكانية فرضية أو محتملة.

إذا أردنا دراسة المطلق دراسة جدية، ولم ننظر له كمجرد اسم يشعرنا بالراحة النفسية ويُخلصنا من الهموم فإننا نجد كل الجوانب اللاعقلانية فى العالم والتى يتجنبها أنصار الفكر التعددى، يتخذها أنصار وحدة الوجود والواحديون مدخلاً ضروريًا لفلسفتهم. يقدم هؤلاء

(١٤) Josiah Royce: The World and Individual Vol. ii, pp. 385, 386, 409.

الفلاسفة لنا "مشكلة الشر" ويتأملون فيها، ويتركوننا نتساءل لماذا يحتاج كمال المطلق لمثل هذه الصور الشريرة والبشعة التى تحول نهارنا إلى ظلام، نستطيع أن نفهم شعوره إذا كانت مفروضة عليه من قبل قوى خارجية غريبة عنه، ونفهم أيضًا قدرته على التغلب عليها والاحتفاظ بها داخله. وندرك أيضًا شعوره بالنصر علينا إذا كنا من بين العناصر التى يجب أن ينتصر عليها. المشكلة الحقيقية أن المطلق كائن ليس له بيئة، ولا يتأثر بأى شىء غريب عنه أو خارج وجوده، وقد اختار بصورة تلقائية من داخله أن يقدم لنفسه هذا القدر الكبير من الشر بدلاً من مقدار أقل(١٥). يظهر كماله باعتباره مصدر الأشياء. ومع ذلك يكون التأثير الأول لمثل هذا الكمال وجود قدر هائل من الخبرات المتناهية الناقصة. من الواضح مهما كان معنى "العقلانية" القول إن الانطباع الذى ظهر فى أذهاننا من هذه الصورة لتمثيل الأشياء عقلانى أو يؤكد عقلانيتها. لقد شعر رجال اللاهوت بهذا التناقض الحاد وسبب لهم إشكالات لا حصر لها حين حاولوا صبغ المسيحية بوحدة الوجود، وظل موقفهم محيرًا عقليًا وأخلاقيًا.

إذا كان المطلق يرى العالم من وجهة نظره عالمًا كاملاً وتامًا فلماذا لا يظل العالم هكذا؟ لماذا تكون هناك حاجة لوجود نظرات جزئية محدودة تضيف إلى هذه النظرة الكاملة بالفعل رؤاها الناقصة والجزئية للعالم؟ لنفترض أن العالم عبارة عن كتاب يناسب القارئ المثالى: هل يتأثر هذا العالم أو يتحسن بوجود بعض الأوراق سيئة الطباعة أو المليئة بالأخطاء بحيث يعطى انطباعًا زائفًا لكل من ينظر لهذه الأوراق؟ أقل ما يقال إن عقلانية العالم ليست فى حاجة لمثل هذه الإضافات، بل إن وجودها يقلل من قيمة عقلانية العالم. لذلك، السؤال الآن: لماذا تحتاج رؤية المطلق الكلية للأشياء والتى تتصف بالعقلانية الكاملة إلى هذه النظرات الجزئية المتخلفة أو إلى هذه الرؤى الناقصة، وترى ضرورة التعاون معها؟

لقد تصور "ليبنتز" الله فى "العدل الإلهى" كما لو كان محكومًا بمجموعة معينة من الأسباب القائمة فى الأشياء تجعل بعضها مناقضًا منطقيًا وبعضها لا خير فيها. نظر "الله"

---

(١٥) Dr. Fuller's excellent article, "Ethical Monism and the Problem of Evil" in the Harvard Journal of theology, Vol. i, No. 2 (April 1908).

لكل العوالم الموجودة مسبقًا التى يمكن أن يخلقها، ثم اختار عالمنا الفعلى بفعل أطلق عليه "ليبنتز" "إرادته المسبقة"، وذلك باعتباره العالم الذى يوجد به أقل قدر من التعاسة ومن الشر. ويُعد هذا "العالم" أفضل العوالم الممكنة والمرغوب فيه. ويقوم "الله" بعد هذا الاختيار العقلى بفعل الخلق فيقول "كن"، ويبدأ العالم الموضوعى فى الظهور وبه كل المخلوقات المتناهية التى تعانى النقص ولا تشارك فى رؤية خالقها للعالم[١٦].

وضع "لوتزه" بعض الملاحظات الثاقبة حول مفهوم "ليبنتز"، وأراها كلها تدور حول معنى التصور المطلق أو تتم من خلاله. يُعد العالم الذى ظهر فى عقل الخالق ثم وُجد منفصلاً عن خالقه بفعل الكينونة (كن) نوعًا من الوجود الذى تحقق فيه أجزاؤه وجودها المستقل، وتوجد منفردة بذاتها. فإذا كانت القيمة الإلهية واضحة حين يتم النظر لها دفعة واحدة فمن المؤكد كما يقول "لوتزه" أن العالم أصبح أكثر فقرًا وأقل ثراءً بعد نطق الله لفعل الخلق أى بعد انفصاله عن عقل الله. وربما كان من الأفضل للعالم أن يظل مجرد اختيار مسبق دون أن يتبع هذا الاختيار الأمر بالخلق. لقد كان العالم بوصفه مشروعًا شيئًا رائعًا وفقد قيمته فقط حين تحول إلى الوجود أو إلى واقع[١٧]. السؤال الآن: لماذا حاد الله عن كمال خبرته الكاملة التامة عن الأشياء لم يحققها؟

يُعد من الإنصاف القول إن العديد من فلاسفة المطلق قد اعترفوا بعدم المعقولية الكاملة للعالم. قال "ماكتاجرت": "ألا يؤدى فشلنا فى إدراك كمال العالم إلى تحطيمه؟". ما دمنا لا نستطيع رؤية كمال العالم فإننا لا نكون نحن أنفسنا كاملين. وما دمنا نحن أجزاء من العالم فإنه لا يمكن أن يكون كاملاً أو يتصف بالكمال"[١٨].

---

(١٦) ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦): فيلسوف ألمانى. أهم مؤلفاته، "المونادولوجيا" ١٧١٤، "العدل الإلهى" ١٧١٠، "محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى" ١٧٠٥، "مثال فى الميتافيزيقا" ١٦٨٦، "منسق جديد فى الطبيعة" ١٦٩٥، "التوافق" ١٦٦٦، "نظرية الحركة" ١٦٧١ . (المترجم)

(١٧) Metaphysic, Sec. 79.

(١٨) Studies in the Hegelian Dialectic, sec. 150, 153.

وجد الأستاذ "جوكيم"[١٩] أيضًا نفس الصعوبة؛ فبعد أن أطلق على المطلق اسم النظرية "الكاملة والشاملة للحقيقة" اعتبر وجود العقول المتناهية الجزئية الضرورية لوجود المطلق مشكلة صعبة، ولا سبيل لحلها. فإذا كانت الحقيقة كلية وشاملة ومتماسكة فكيف تسرب الخطأ إليها؟ ثم يضيف قائلاً: ربما تعانى نظرية الحقيقة الشاملة والمتماسكة من الغرق عند مدخل الميناء[٢٠]. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الصورة السيئة المتناقضة أكد الأستاذ "جوكيم" على صحة النظرية الفارقة وصوابها الذى لم يشك فيه إطلاقًا. وهكذا فشل هذا الاعتراف الصحيح بالمشكلة والنقد الذى وجهه "جوكيم" بنفسه للحقيقة الكاملة فى هز ثقته فى الإيمان بالمطلق. وأكد على صحة النظرية على الرغم من النقد الذى وجهه لها. وأعتقد إذا كان التجريبيون والعقليون صرحاء مع أنفسهم مثل صراحة هذا الكاتب فإنه من الضرورى أن تتمثل الخطوة الأولى فى فلسفاتهم فى الاعتراف بإمكانية الوصول للحقيقة ثم يحاولون بعد ذلك بأدوات الفكر تحويل هذه الإمكانية إلى يقين أو الانتقال منها إلى درجة من درجات اليقين.

وأستطيع تخيل إجابة سريعة لأحد المؤمنين بالمطلق على هذه المشكلة. يقول هذا المؤمن: "لا يتم التعامل فى جميع الأحوال مع أشياء محتملة وأخرى يقينية، وإنما تفرض طبيعة الأشياء منطقيًا وجود أعداد لا حصر لها من النسخ الخاطئة. وبالتالى لا يمكن أن يكون العالم الكتاب المطلق الوحيد". ثم يتساءل قائلاً : "ألا نعتبر المطلق الوعى الكلى لكل ما هو موجود؟ وهل يمكن أن توجد أجزاء هذا الكل الواعى إلا بوصفها أجزاءً واعية؟ وبالتالى يجب أن يصاحب وجود عقولنا وجود المطلق. ولا يستطيع المطلق أن يحيا بدوننا لأننا نشكل أجزاءه". من الواضح بالطبع أن مثل هذه الإجابة تقنع من يؤمنون بوجود المطلق. ومع ذلك يجب أن نلفت نظرهم بأنها إجابة تستخدم نفس أدوات النظرة التعددية، وتقضى تمامًا على وجود المطلق. ويُعد القول إن المطلق مكون من أجزاء يعتمد وجوده عليها حجة من جميع الفلسفات التعددية والمذهب التجريبى. والواقع إن المطلق يكون له موضوعات وليس أجزاء، وبالتالى إذا ما طورت هذه الموضوعات من ذاتها يجب النظر إليها باعتبارها وقائع إضافية لوعى المطلق

---

(١٩) جوكيم: Joachim.

(٢٠) The Nature of Truth (1906) pp. 170 - 171.

وليست عناصر أو أجزاء لهذا الوعى أو عناصر متضمنة فى تعريفه. المطلق مفهوم عقلى. وتنتقل العقلانية دائمًا من الكليات إلى الجزئيات وتفترض دائمًا أن الكليات قائمة بذاتها[٢١].

ختامًا، نلاحظ أن افتراض "المطلق" يمنح نوعًا من السكينة الدينية لكنه يظل من وجهة النظر المنطقية افتراضًا لا عقلانيًا. فإذا كان الكل الكامل مثاليًا ويتكون هذا الكل من أجزاء فإن أجزاءه لابد أن تكون أيضًا كاملة ومثالية. فكيف يتم تعريف "المطلق" باعتباره الكل الكامل مثاليًا والاعتراف فى نفس الوقت بأن أجزاءه ناقصة؟ واضح أن مفهوم المطلق ينقصه الاتساق الداخلى. ويزيد من المشكلات بدلاً من التقليل منها. ويخلق مشكلة فلسفية فيما يتعلق بمسألة وجود الشر والخطأ وهى مسألة لا تعانى فيها الميتافيزيقا التعددية على الإطلاق.

تُعد المشكلات التى تثيرها مسألة وجود الشر فى ميتافيزيقا الفلسفة التعددية مشكلات عملية وليست نظرية. فلا تتمثل المشكلة التى تحتاج دراستها فى البحث عن أصل وسبب وجود الشر، وإنما إلى الاتجاه المثالى فى الأشياء. يتم الإيمان "بالإله" بوصفه يفوقنا، ويطلب منا مساعدته فى تحقيق أهدافه، ويساعدنا فى نفس الوقت على تحقيق أهدافنا إذا كانت خيرة. يعمل هذا الإله فى بيئة خارجية وله أعداؤه. ولقد كان "جون ستيوارت مل" مصيبًا حين قال يجب التخلى عن مفهوم الإله القادر إذا أردنا الحفاظ على مفهوم الإله بوصفه مفهومًا دينيًا[٢٢]. ومع ذلك انتشرت الواحدية التى تؤكد أن الإله لابد أن يكون لامتناهيًا. ودائمًا ما يؤدى هذا القول إلى وقوعهم فى التناقض: إذ يجب أن يكون الإله المستحق لهذا الاسم محدودًا. وسأعود إلى هذه النقطة لتوضيحها فى محاضرة لاحقة. وإذا كان المطلق موجودًا على الرغم من لامعقولية هذا الافتراض فإنه يجب أن يكون عبارة عن "كل كونى واسع" يضم

---

(٢١) لا يمكن استخدام التشابه النفسى بأن جوانب معينة محدودة من الوعى تتكون من أجزاء مضافة إلى بعضها، من جانب فلاسفة المطلق دليلا على أن هذه الأجزاء تُعد عناصر أساسية فى كل وعى. إذ توجد دائمًا جوانب أخرى من الوعى لا يمكن ردها إلى أجزاء منفصلة.

(٢٢) جون ستيوارت مل (١٨٠٦ – ١٨٧٣): فيلسوف تجريبى أهم أعماله: "نسق المنطق" ١٨٤٣، "فى الحرية" ١٨٥٩، "مذهب المنفعة" ١٨٦٣، مبادئ الاقتصاد السياسى". (المترجم)

"الإله" باعتباره ممثلاً للجزء المثالى منه. وبالتالى يصعب تصوره من جانب الفهم العام باعتباره افتراضاً دينياً على الإطلاق. ويمكن اعتباره مجرد "عاطفة كونية".

يجب أن نلاحظ أن هذا القرن الكبير من اللاعقلانية والأمور المحيرة التى يؤدى القول بالمطلق إلى ظهورها، والتى لا يعانى منها مفهوم الإله، تعود إلى حقيقة أن "المطلق" لا يوجد شىء أيًا كان خارج ذاته أو مستقلاً عنه. بينما مفهوم الإله الذى أقارنه بمفهوم المطلق حين يتم إدراكه، قد يكون حاوياً أيضاً لمعظم الأجزاء التى ربما يكون قد استغرقها وانتصر عليها. إلا أن وجود مثل هذه الأجزاء الصغيرة تجعله كائناً نسبياً وليس مطلقاً؛ وبالتالى يتخلص مفهوم "الإله" من كل التناقضات التى تظهر نتيجة لوجود المطلق، ولن تبقى هناك إلا التناقضات التى يتم اتهام الفلسفة التعددية والتى أتناولها فيما بعد.

هناك أمران أخيران فى منتهى الأهمية:

الأول: ليس للمطلق أية قيمة أو فائدة فى العمليات الاستدلالية. لا نستطيع أن ندخل عالم الواقع بمفهوم مسبق عنه أو يساعدنا على تحديد أى جزء من هذا العالم نريد أن نواجهه. إذ يتبع المطلق أجزاء الخبرة وتفصيلاتها التى تبنيها الخبرة بعد حدوثها أى افتراضى يتم باستعادة الأحداث الماضية وتطورها. ولا يساعد على معرفة المستقل أو استنتاجه ويسعد بوجود العالم كما هو. وأينما كان نوع العالم الواقعى فإن المطلق يعترف به باعتباره العالم الذى يشمله ويراقبه.

الثانى: يتم تعريف المطلق مثالياً بأنه عالم بكل شىء. ويلاحظ أن هذا التعريف واقتناعنا به يجعلنا نصف العقل المطلق بالسخف بسبب هذا الكم الهائل من المعارف التى يفرض عليه معرفتها. حاول المثاليون بيان سخف التعددية وتناقضها بالبرهنة على أن الفكر التعددى يؤدى فى النهاية إلى إثبات وجود المطلق. يقول المثاليون توجد وقائع عديدة، ولا يمكن أن توجد هذه الوقائع وفق مبادئ المثالية إلا حين تعرف. وبالتالى يعنى وجود الوقائع العديدة وجود مجموعة كبيرة من العارفين. ولما كان وجود هذا العدد الكبير من العارفين يعد فى حد ذاته واقعة، فإنها تتطلب بدورها وجود عارف لها. وبالتالى لا بد أن يوجد فى النهاية العارف المطلق الواحد الذى يؤدى وجود الوقائع كلها إلى وجوده. إذا كانت هذه الطاولة ليست حيواناً

أو لوغارتماً أو باباً ولا تساوى خمسمائة جنيه إسترلينى أو آلاف القرون القديمة فإن المطلق يعرف بالتفصيل كل هذه العبارات السالبة والأشياء التى يتم سلبها عن الطاولة. يجب أن يعرف كل ما ليس موجوداً بجانب كل ما هو موجود. واضح أن هذا القدر اللامتناهى من السلبيات المحيط بكل شىء يجعلنا لا نتعاطف مع المطلق بل لا نرى فائدة من وجود هذا القدر الهائل من السلبيات. كذلك إذا كانت هناك أفكار سخيفة ومتناقضة فمن الضرورى أن يضمها المطلق حتى يكون لها وجود، وبالتالى يستطيع المرء أن يتصور أن المطلق قد ينفجر من بدانته، وتندفع الدماء من وجهه لحمله فى أحشائه معلومات لا جدوى منها.

لن أعرض لمزيد من الاعتراضات؛ إذ تدور كلها حول القول إن المطلق ليس مفروضاً أو ضرورة منطقية. يحمل التناقض فى باطنه، لا يدركه المفكر بالاستدلال. وليس أمامه إلا التعاطف معه باعتباره افترضاً أخلاقياً أو كما لو كان على الرغم من كل عيوبه يولد شعوراً بالسكينة، يمثل العالم الواقعى الناقص والمتناهى فى الزمان خصمه اللدود. وعلى الرغم من وجود هذا الواقع فى صورة مشوشة، ويتكون من مجموعة من الجزئيات واقعية وموجودة بدرجة واضحة ومرئية من قبل كل الأفراد. بينما لا يظهر المطلق إلا لمجموعة قليلة من المتصوفة والنساك. يؤكد دعاة المطلق أن الصور الجزئية تكون ملوثة وناقصة ومتناقضة ذاتياً ويحاولون التدليل على صحة هذا التصور. ومع ذلك، إن لم نستطع استيعاب أدلتهم علينا أن نترك المطلق يدفن نفسه بنفسه. ونسعى للواقع فى اتجاهاته وندرك أجزاءه ومعطياته المباشرة.

أسف إن بدت كلماتى قاسية ولا تتفق مع الذوق العام أو مع المقدسات، وربما أستطيع تخفيف هذا الإحساس بما أعرضه فى المحاضرات التالية.

المحاضرة الرابعة

فشنر

لقد انهار مفهوم المطلق حين درسناه وتفتتت أجزاؤه. لم تساعد الحجج المنطقية التى قال بها المثاليون على إخماد الحريق، وجاءت الصور التى رسمها أنصاره خالية من الملامح وصبيانية إلى أقصى الحدود. وعلى الرغم من ادعائهم بأن وجوده يجعل العالم أفضل حال وإلى رؤية الخير فى كل مكان فإن هذا القول لم يوفر لنا الشعور بالراحة على الإطلاق. وإنما جاء الأمر على خلاف ذلك؛ فلقد سمم المفهوم الفلسفة واللاهوت وخلق صعوبات معقدة لم نسمع عنها فى الفلسفة من قبل.

السؤال الآن إذا أسقطنا المطلق من العالم، أيجب أن نستنتج إذن أن هذا العالم لن يضم أى وعى آخر غير وعينا الإنسانى؟ هل ميلنا الغريزى إلى وجود قوى عليا واتجاهنا الباطنى تجاه الرغبة فى وجود آلهة ميول لا قيمة لها؟ هل تصورنا لوجود الآلهة ليس إلا خلع صفاتنا الإنسانية على كائنات خيالية؟

أعتقد أن هذه النتيجة السلبية متسرعة إلى حد كبير؛ إذ يمكن منطقياً الاعتقاد فى وجود كائنات أخرى يقوم البشر بإدراكها دون توحيدها بالمطلق. وأرى أن معاهدة التحالف المشترك التى أبرمتها مجموعات معينة من رجال اللاهوت مع الفلاسفة الترانسندنتاليين معاهدة ضارة ومؤذية على الرغم من حسن نوايا من أبرموها. ليست هناك صلة مشتركة بين "يهوه" العهد القديم و"إله" السماء فى العهد الجديد "والمطلق" إلا فى أنها تفوق البشر وأعظم قدراً منهم. وإذا قلت إن مفهوم المطلق ليس إلا إله "إبراهيم" و"داود" و"المسيح" بعد تطوير مفهوم "الإله" تطويراً يناسب العقول الحديثة فإن هذا القول ليس صحيحاً على الإطلاق. وإن كان هذا الاتجاه للتطور قد حدث لدى بعض العقول الفلسفية فقد اتخذ مساراً مخالفاً لدى العقول

المسماة بالعقول الدينية. ويوجد فى تاريخ المسيحية الإنجيلية الدليل على ذلك. أتجه فى هذه المحاضرات للدفاع عن هذا الاتجاه الآخر للتطور حتى نضع مذهب المطلق فى إطاره الصحيح. فلا يملأ السماء كلها، أو يستبعد كل إمكانية لوجود فكر أعلى آخر غيره. سنحاول ألا نقع فيما يقع فيه كل من ليس لديه سابق معرفة بالفلسفة فيوحد بين المطلق والإله. سأقارن مفهوم المطلق بنسق فلسفى يبدو للوهلة الأولى أنه نسق مثالى يقول بالمطلق، بينما حين يتم فحصه بدقة والنظر له بصورة واقعية نجده يقف فى الطرف المقابل لهذه الفلسفة. وأشير هنا إلى فلسفة "جوستاف تيدور فشنر" الفيلسوف الذى لا يعرفه معظم الدارسين الإنجليز. وإن كنت أعتقد أن تأثيره يزداد يوماً بعد الآخر.

أثارت واقعية "فشنر" إعجابى الشديد الذى أود مشاركة حضراتكم به. ولقد أثارت مجموعة من العقائد الدينية القديمة اهتمامى نسيت معظمها ولم أعد أتذكر منها إلا عقيدة واحدة. نشأت هذه المجموعة من القصائد فى أرخبيل، بحر إيجه (الأيونى) منذ نحو ثلاثة آلاف عام. جعلت هذه العقيدة الوحيدة التى مازلت أذكرها تلك المجموعة من القصائد حاضرة دائماً فى كل بحث فلسفى أو منهج دراسى جامعى. تقول إن العالم قد نشأ من عنصرين "الكثيف والرفيع" أو "المعقد والبسيط" أو "المجمع والمشتت"[1]. لا يستطيع أحد أن ينكر صحة هذا التحليل أينما تم تطبيقه على الرغم من أنه أصبح قليل القيمة فى ضوء معرفتنا المعاصرة للطبيعة. وأعتقد أن معظم حضراتكم قد يصف مثلاً نقدى للمذاهب المثالية بأنه ضعيف أو بسيط، وإن كنت أرى أن تفاهة هذه المذاهب هى التى فرضت ظهور نقدنا بهذه الصورة. لقد ظل "المطلق" المقترح علينا منذ "جرين" إلى "هالدين" والذى يضم خبرتنا الكثيفة والمعقدة شيئاً مجرداً. لم يستطع أى فرد منا تصور وجوده واقعياً أو النظر إليه باعتباره موجوداً واقعياً على الإطلاق. إذا نظرنا إلى "جرين" فلن نجد لديه إلا "أنا ترانسندنتالى للإدراك" (الاسم الذى أطلقه "كانط" لتحقيق المعرفة أو إدراك الأشياء). أخذ ينمو مثل "فقاعة الصابون" ويكبر فى الزمان حتى ضم العالم كله، وأصبح يعكس كل أجزاء هذا العالم. يؤكد "جرين" أن الطبيعة ليست إلا مجموعة من العلاقات التى تحتاج دائماً إلى عقل يربط بينها وبين الأشياء. عقل

(١) المقصود هنا الكثيف Thick والرفيع Thin. ويقصد هنا الكثيف والمتفرق.

أزلى ووعى مستقل بذاته عن الأشياء والعلاقات التى يربط بينها. وما يكون حاضراً وموجوداً فى كل تعاقب زمنى لا يمكن أن يتعاقب بذاته أو يكون شيئًا زمنيًا. وحين ننتقل إلى "كيرد"[٢] وأتباعه لا يخبرونا إلا قليلاً عن مبدأ العالم. فليس هذا المبدأ إلا العودة إلى هوية الذات من خلال عملية الاختلاف عن موضوعاتها. يفصل نفسه عن هذه الموضوعات، وبالتالى، يصبح واعيًا بها وبانفصالها عن بعضها بعضًا. بينما يربط بينها فى نفس الوقت بوصفها عناصر وعى ذاتى واحد أعلى منها جميعًا.

واضح أن ذلك يمثل قمة التشتت والتبسيط. ويزداد الشعور بعملية التعقيد والتركيب، حين نواصل دراستنا الفلسفية نجد أن هذا المبدأ الذى يضم كل شىء ليس إلا "العقل المطلق". ولقد جرت العادة على وصف هذا العقل بأن لديه مجموعة من المقولات التى يمارس بها عملية الربط بين الأشياء وإقامة العلاقات بينها. وفى النهاية يتم استبعاد كل وقائع الطبيعة. ولا يبقى إلا هذا العقل الصورى الخالص أو قد يتم استخدام كل الوقائع الطبيعية النشطة والمتحركة ولا يبقى ثابتًا إلا الصورة الفكرية الخالصة.

لقد حاول "هيجل" كما رأينا أن يجعل النسق أكثر واقعية حين جعل العلاقات بين الأشياء "جدلية". ومع ذلك إذا ما تحولنا لمن ساروا على نهجه وقدسوه نلاحظ تخليهم عن كل تفاصيل محاولته وأجزائها والآليات التى استخدمها. فقاموا بمباركة قصده وأهملوا العمل الذى قام به. فمثلاً مدح الأستاذ "هالدين" فى محاضراته فى "جيفورد" "هيجل" مدحًا بلغ عنان السماء، ومع ذلك جاء ما قاله عن عمله قليلاً. "اعتبر المقولات التى ينظم بها العقل خبراته أى الكليات الفردية التى تتجمع بها الجزئيات عبارة عن سلسلة منطقية، يفترض حدها الأول مسبقًا حدها الأخير الذى يمثل مقدمًا حقيقتها النهائية". لم يحاول على الإطلاق أن يكثف من هذه الصورة أو يعمق هذه الفكرة المنطقية. قال "إن العقل المطلق حين يفكر فى ذاته ويفكر فى غيريته أو آخره، فإن هذه التفرقة التى يضعها فى ذاته بين ذاته تشكل عقلاً مطلقًا مركبًا"، وتظهر الطبيعة الحقة لهذا العقل المطلق الأعلى فى الدرجة، وتبرز طبيعتها الجدلية نفسها فى

(٢) كيرد (١٨٧٥ – ١٩٠٨): مثالى، صاحب مذهب الشخصانية الفردية التى تعود جذورها إلى بركلى. ويعد من الهيجليين الجدد. (المترجم)

صورة واقعية فى شعر "جوته" و "ووردزورث"[٣]، وتظهر نفسها فى الصور الدينية". "كذلك تعرض طبيعة الله، طبيعة العقل المطلق والحركة الثلاثية للجدل. ولذا يجب أن تكون طبيعة الله الواضحة فى الدين ثلاثية أو ثالوثًا". لم ينتقل "هالدين" بعد تسمية "جوته" و "ووردزورث" وتأسيس الثالوث خطوة تجاه الواقع الحسى، ولم يتحرك قيد أنملة تجاه عالمنا الفعلى الذى نحيا فيه.

وجاء مذهب الأستاذ "تيلور" فقيرًا فى مبادئه ونتائجه. بدأ مثل "برادلى" بالتأكيد على أن الواقع لا يمكن أن يكون متناقضًا فى ذاته، ولا يمكن أن يحدث له هذا التناقض الذاتى إلا إذا دخل فى علاقة مع شىء آخر غير الذات الإنسانية. لذلك يجب أن يكون الواقع النهائى كلاً مفردًا شاملاً لكل شىء. وانتهى فى نهاية كتابه "عناصر الميتافيزيقا" "بأن هذا الكل الشامل لا يستطيع أن يمدنا بأى معلومات ولا يستطيع بذاته أو وحده أن يزودنا بأى دوافع عملية تدفعنا للقيام بأية أعمال"[٤].

ويعاملنا الأستاذ "ماكتاجرت" كما لو كنا على درجة كبيرة من السذاجة. يقول تتمثل أهم الجوانب العملية فى فلسفة "هيجل" فى التعيين المجرد الذى يقدمه لنا المنطق بأن الواقع معقول وخيِّر بطبيعته حتى وإن لم نستطع معرفة كيف تحقق ذلك". قد لا يبين لنا كيف تكون هذه الوقائع معقولة وخيِّرة أو تبين لنا كيف نجعلها فى حال أفضل وإنما يؤكد لنا أنها خيرة ومصممة على أن تكون خيرة، وملزمة بأن تصبح خيرة تمامًا"[٥]. ليست هناك أية تفصيلات، وإنما هناك التعيين المجرد بأن مهما كانت التفاصيل والجزئيات فإنها تكون خيرة فى النهاية أى الواقع خيِّر بطبيعته. ويوجد لدى عامة الناس الذين لا يعرفون المنهج الجدلى مثل هذا التعيين بالفعل نتيجة لحماسهم تجاه العالم وحبهم للعالم الذى ولدوا فيه. إلا أن الفلسفة الترانسندنتالية لا تؤمن بمثل هذه الحمية، ولا تخفى احتقارها الشديد لهذا الحماس وتلك

---

(٣) جوته Goethe، ووردزورث Wordsworth.

(٤) تيلور ألفريد إدوارد (١٨٦٩ – ١٩٤٥): أستاذ فلسفة ميتافيزيقى إنجليزى هيجلى. أهم كتبه: "عناصر الميتافيزيقا"، وألقى مجموعة محاضرات جيفورد بعنوان "إيمان أخلاقى". (المترجم)

(٥) خيرة Sub pecie ae ternitatis، وأن تصبح خيرة sub pecie tempris.

المشاعر الحيوية تجاه العالم، وتتجه إلى تحويل معتقداتنا البسيطة والحقائق التى نؤمن بها بطريقة مباشرة إلى حقائق منطقية تعيينية أو إلى صورة منطقية خالصة لا قيمة لها فى الحقيقة. واضح أن الأساس الذى استند عليه الأستاذ "ماكتاجرت" قد استمده من "إنجيل هيجل" ومن إحدى آياته التى تقول "يكون الواقع كله حاضراً فى أصغر جزء من أجزاء الخبرة أو كما يقول "هيجل" تكون الفكرة المطلقة حاضرة ضمنيًا فى أصغر أجزاء الفكر والخبرة".

كانت هذه رؤية "هيجل". وأعتقد أن تفاصيل منهجه الجدلى تؤكد صحتها وحقيقتها. ولئن أكد تلاميذه عدم كفاية هذه التفاصيل وأدوات البرهان إلا أنهم تمسكوا برؤيته؛ الأمر الذى لا يميزهم عن الناس العاديين وحماسهم ونبرتهم الإيمانية على الرغم من تفاخرهم بالتمتع بوعى عقلى أرقى. لقد رأينا بأنفسنا مدى ضعف أدلة الواحدية. فاختار الأستاذ "ماكتاجرت" بعض الثقوب التى اكتشفها من تفسيره الخاص لمنطق "هيجل"، وانتهى إلى أن كل فلسفة حقيقية يجب أن تنتهى إلى التصوف، فليست حقيقية الفلسفة فى مناهجها، وإنما فى نتائجها النهائية ونهاياتها. بذلك يبدو الأمر كما لو كانت المناهج العقلية تتركنا فى حالة من التردد. ويجب أن يضاف إليها فى النهاية الإيمان أو الرؤية وإن كنا لا نعرف شيئًا عن هذا الإيمان أو الرؤية المجردة. يجب أن يكون الواقع كله حاضراً ومتضمنًا فى كل خبراتنا المحدودة على الرغم من عدم وضوح ذلك لنا وعدم معرفة أى فرد منا كيفية تحقق ذلك. من الواضح أن كلمة "ضمنى" أو "التضمن" تشكل أضعف نقاط المذهب الواحدى. ونجد نسق الحقيقة فى المذهب الواحدى للأستاذ "جوكيم" يقوم على هذه النقطة الضعيفة. يقول "لم أشك إطلاقًا أن الحقيقة الكلية الأزلية كلٌ واحد واضح وضمني وكامل". ويعترف صراحة بفشل المحاولات الفكرية لنقل هذا الشعور باليقين المباشر إلى مستوى المعرفة التأملية. باختصار ليست هناك مرحلة وسطى أو حالة وسط بين الحقيقة النهائية والحقائق الجزئية أو الأخطاء التى تقدمها الحياة لنا. فتعد الواقعة النفسية المتمثلة فى عدم شعوره بالشك كافية تماماً.

إذا كان المذهب الواحدى يقوم على مثل هذه الأسس الضعيفة فإنه يكون مذهبًا عمليًا وتنفيذيًا أى نتائج الإرادة وليس العقل[٦]. فإذا كانت الوحدة مفيدة فإن الأشياء يجب أن تكون

---

(٦) مذهب عملى: Machtspruch.

متماسكة، ويجب أن تشكل كلاً واحداً، ولا بد من وجود مقولات توحد بينها مهما كانت منفصلة فى الواقع ومهما ظهرت الفواصل التجريدية بينها. يوجد فى كل كتابات "هيجل" ميل غالب للكلية والتوحيد. وتذلل عبارة "ينبغى أن" كل الصعوبات التى قد تواجهه. وتسود كلمات مثل "لا بد أن" و "يجب أن" معظم كتاباته. ويرى الأستاذ "رويس" أن خطأ "هيجل" ليس فى تحويله المنطق إلى عاطفة كما يتهمه البعض وإنما فى اعتباره منطق العاطفة المنطق الوحيد. ويضيف "رويس" أنه منطق يثير أو يوجه ولكنه لا يصل إلى نهاية. وإن كان منطقه قد تعثر وانهار فإن إدراكه لحياتنا قد ظل باقيًا إلى الأبد[٧].

لقد أدركنا الآن معنى فهم حياتنا أو الفهم الحيوى لها؛ إذ يوجد هناك معنى لا تكون به الأشياء الواقعية هى نفسها فقط وإنما يمكن أن تكون "آخرها" حتى لو كان ذلك شيئًا غامضًا أو لا يظهر بوضوح[٨]. ومادام "المنطق" العادى يرفض ذلك ولا يراه فمن الضرورى التغلب عليه أو تعديله. يرفض المنطق العادى هذا الآخر أو رؤيته لأنه يستبدل بالأشياء الواقعية التصورات التى لا تعبر إلا عن نفسها، ولا تستطيع التعبير عن أى شىء آخر. لذلك ما يسميه الأستاذ "رويس" نسق "هيجل" ليس إلا محاولة من "هيجل" حاول أن يوهمنا بها أنه يعمل بالتصورات أو يجعلنا نعتقد أنه قد استخرج منها نسقا أعلى من المنطق. بينما من الواضح أنه قد استمد هذا النسق الأعلى من خبراتنا الحسية وبعض الافتراضات وعاطفتنا[٩].

أعرض فى محاضرة لاحقة تفسيرى الخاص لمعنى كون الأشياء تعبر عن "آخروياتها" أو الآخر الخاص بها. وبات من الضرورى الآن الانتقال لإلقاء نظرة على فلسفة "فشنر" التى تعد فلسفة على درجة كبيرة من العمق مقارنة بالمظهر البالى والأفكار التافهة لمعظم فلسفات المطلق.

---

(٧) The Spirit of Modern Philosophy, p. 227:

وقد قام المترجم نفسه بترجمة كتاب "جوزايا رويس" روح الفلسفة الحديثة" وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٢ . (المترجم)

(٨) الشيء والآخر هما الفكرة التى يؤدى الحد إليها وتظهر فى مقولة "الآخرية". فالشيء والآخر متحدان وينتقل كل منهما للآخر. (المترجم)

(٩) Hegel: Greato Logic. Vol. 1. p. 129 - 130.

نلاحظ حين نقارن بين النتائج العقلية المجردة للمذهب العقلي وما تستطيع المناهج العقلية أن تقدمه حقيقية شيئًا غريبًا وشاذًا إلى حد كبير. إذا كانت المبادئ المنطقية الأولية قائمة فى عقولنا مسبقًا، ويوجد فى عقولنا ما يسمى بالحضور الضمنى لكل "العالم العينى" أو الواقع أو الروح أو الفكرة المطلقة أو ما يمكن تسميته بأى اسم، وتعمل عقولنا بما يسمى بالمنهج الجدلى، أليس من المستغرب أنه لم تحدث أية محاولة لا تستخدم هذا المنهج الجدلى ونحن نحيا أعظم مرحلة عقلانية عرفها الإنسان؟ أليس غريبًا أنه لم تحدث ولو مرة واحدة أو حالة واحدة تم بها استخدام المنهج الجدلى فى "العلم" الذى يشكل أعلى مراحل التقدم الفكرى؟ لم يحدث حسب علمى استخدام هذا المنهج الجدلى مرة واحدة فى العلم، فقد جاءت النتائج العلمية كلها نتيجة لافتراضات تم وضعها ولمجموعة من الملاحظات الحسية للأشياء ومقارنتها بمجموعة من الملاحظات السابقة لها أو بمجموعة من الملاحظات التى قد عرفناها فى مكان آخر.

لم يستخدم "فشنر" إلا هذه الأدوات السابقة والمناهج الخاصة حين درس الواقع وتوصل للنتائج الميتافيزيقية التى قد توصل إليها. اسمحوا لى أولاً بعرض بعض وقائع حياته والتحدث قليلاً عنها.

ولد "فشنر" عام ١٨٠١، ابن لفلاح فقير فى مقاطعة "ساكسونى". عاش فى الفترة من ١٨١٧ إلى ١٨٨٧، كان نموذجًا للمثقف الألمانى التقليدى. عاش سبعين عامًا. كان مقتصداً وبخيلاً ولم يبذر إلا فى إنتاجه الفكرى الذى كان غزيراً إلى حد كبير. أنهى دراسة الطب فى جامعة "ليبزج" عن عمر يناهز الواحد والعشرين. وقرر بدلاً من ممارسة الطب تكريس نفسه لدراسة العلم الطبيعى، وإن كان قد حاول بعد ذلك أن يحقق كلتا الغايتين. ترجم الأجزاء الأربعة لكتاب "بوت" فى الطبيعة، وأعمال "تنارد" الستة فى الكيمياء. كتب مجموعة من الكتب فى الكيمياء والفيزياء والجرنال الدوائى. وشارك فى موسوعة من ثمانية أجزاء كتب منها نحو الثلث. كتب مقالات فى الفيزياء والأبحاث التجريدية خاصة فى الكهرباء. كتب عن المقاييس الكهربائية التى تعد أساس علم الكهرباء والتفاعل الكهربى. نشر عدداً من المقالات الفلسفية، ومجموعة كتابات انطباعية باسم د. "ميسس" إلى جانب بعض القصائد الشعرية، ومقالات فى الفن والأدب، وبعض المقالات المتفرقة.

عانى "فشنر" من الإجهاد والفقر ومن مشكلات فى العين أثرت على الشبكية وسببت له ما يسمى بالصور البصرية المتأخرة[١٠]. أصيب فى الثامنة والثلاثين بانهيار عصبى ونوع من الحساسية المفرطة عطلت حياته، عانى منها ثلاث سنوات. كان الطب فى عصره يصنف مرضه على أنه اضطراب عصبى غير مفهوم سببه. وكانت خطورة هذا المرض أنه يعامل على أنه نوع من العقاب الإلهى. وحين تعافى "فشنر" كان يعتبر مع غيره ممن أصابهم المرض أن شفاءهم نوع من المعجزة الإلهية. سبب هذا المرض الذى واجهه "فشنر" له نوعًا من اليأس الباطنى أدى إلى أزمة نفسية فى حياته. كان يتساءل "ألست مؤمنًا"؟ ألا يجب أن تكون هناك مكافأة لهذا الإيمان؟. لقد أنقذته معتقداته الدينية[١١]. حاول دراسة المعتقدات الدينية المخالفة لعقيدته والاتصال بها، كما سعى لنشر معتقداته على نطاق واسع وبطرق مختلفة حتى مماته.

وضع كتابًا عن النظرية الذرية وأربعة أجزاء عن الرياضيات والتجارب فيما سماه علم النفس الفيزيائى، واعتبره البعض بسبب هذه الكتب المؤسس الأول لعلم النفس العلمى. كما وضع كتابًا فى التطور العضوى وكتابين فى علم الجمال التجريبى اللذين عدهما كثير من الناس أساسين لعلم جديد. أنتقل الآن إلى تحليل أعماله الفلسفية والدينية.

حزنت "ليبزج" لوفاته فقد كان نموذجًا للدارس الألمانى المثالى. صاحب فكر أصيل ومتواضع ورقيق. باحث مجد عن الحقيقة والتعلم. صاحب أسلوب أدبى مثير للإعجاب من نوع الشعبى والأدب العامى. اعتبر جيل الماديين فى عصره وفترة الخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر أفكاره من أهم الأفكار الرائدة. ويستطيع كل من "برير" و"فوندت" وبولسن" و"لاسوتير" أن يتحدثوا عن "فشنر" باعتباره أستاذًا لهم.

كانت له طرقه المتعددة للمعرفة وللوصول للحقيقة، فقد جمع بين الملاحظة الصبورة والرياضيات والمقارنات الثاقبة والدراسة الباطنية. ولم يطغ منهج من تلك المناهج على الآخر

(١٠) الصور البصرية المتأخرة عبارة عن إحساس بصرى ما يحدث بعد أن يكون المنبه الخارجى الذى سببه قد اختفى وكف عن العمل. (المترجم)

(١١) المقصود الإشارة إلى العبارة المشهورة: "لم يعد هناك وقت كاف فلا تبدد وقتك". (المترجم)

"So h?tte ich jene zeit micht ausgehaten"

فكانت كلها متوازية، ولم ينحز لأى منهج منها. كان فيلسوفًا بمعنى الكلمة على الرغم من عدم اهتمامه بالمجردات. كان المجرد عنده يحيا فى الواقع العينى. ويمثل دافعه الخفى فى كل أفعاله أن يحقق ما سماه "فشنر" الرؤية فى "ضوء النهار" للعالم التى تبين أن العالم كله بكل عناصره وجوانبه وموجاته، وما يفسد منه أو يتطور ليس إلا وعى حى. لقد تطلب كتابه "زاندافستا"(١٢)، خمسين عامًا حتى يصدر فى طبعة ثانية عام ١٩٠١، وكتب مرة: "لا يجعل ظهور طائر الخطاف الصيف يأتى، ومع ذلك لا يمكن أن يظهر أول طائر خطاف إلا إذا جاء الصيف. ويعنى الصيف بالنسبة لى أن الرؤية فى ضوء النهار قد انتشرت"(١٣).

يرى "فشنر" أن الخطيئة الكبرى لتفكيرنا العلمى والشعبى تتمثل فى تعودنا على النظر "للروح" ليس بوصفها قاعدة وإنما باعتبارنا شيئًا استثنائيا وسط الطبيعة، نتجه دائمًا عكس الاتجاه. وبدلاً من الاعتقاد بأن حياتنا تتغذى من ثدى الحياة الأعظم، وأن فرديتنا تستمد أود حياتها من الفرد الأعظم الذى يتمتع بالضرورة بوعى أرقى من وعينا، ويستقل عن كل ما يأتى بعده، نعامل عادة ما يقع خارج حياتنا(١٤) وكأنه بقايا وفضلات الحياة ورمادها. وإذا اعتقدنا فى وجود روح إلهى، نتخيله من ناحية: لا جسم له، ومن ناحية أخرى طبيعة لا روح فيها أى نتخيله روحًا بدون جسم، وطبيعة بدون روح. يتساءل فشنر: أى راحة أو سلام يمكن أن يتحقق من هذا المذهب؟ تذبل الزهور على أغصانها وتفقد نضارتها، وتتحول النجوم إلى أحجار، وتصبح أجسادنا لا تستحق روحنا وتتحول إلى مأوى للحواس فقط؛ أى يُصبح الجسد مكانًا تقيم فيه الحواس وتهرب الروح فيه. يتحول كتاب الطبيعة إلى كتاب آلى، ويتم النظر لكل ما له حياة كما لو كان شيئًا شاذًا وخروجًا عن المألوف. تحدث فجوة بيننا وبين كل ما يفوقنا ويجاوزنا. ويصبح الله عشًا للمجردات.

---

(١٢) نانا حياة الروح للنباتات ١٨٤٨، Zendaresta إحدى الكتب الدينية الهندية. (المترجم)

(١٣) المقصود بـ "رؤية النهار": الحقيقة، ورؤية الليل: الجهل. ولا يمكن أن تتأسى الحكمة على رأى واحد. (المترجم)

(١٤) المقصود: خارج الحس.

كان مبدأ "التماثل" أداة "فشنر" الرئيسية لتنشيط "رؤية النهار"، لا نجد حجة عقلية فى كل كتاباته، وإنما نجد فقط تفسيرات تشبه تلك التى يستخدمها الناس فى الحياة العملية. فمثلاً، إذا كان بيتى قد بناه فرد ما فإن العالم أيضًا قد بناه أحد ما. ومادام العالم أكبر من بيتى فإن من قام ببنائه لا بد أن يكون كائنًا أعظم. وإذا كان جسدى يتحرك من تأثير مشاعرى وإرادتى فإن الشمس والقمر والبحر والرياح تتحرك بتأثير مشاعر وإرادة أقوى من إرادتى. وإن كنت أحيا الآن، وأتغير من يوم لآخر سأعيش فيما بعد وأتطور.

اعتبر "بين" العبقرية الحقة تتمثل دائمًا فى رؤية التماثل[١٥]. ومع ذلك، نلاحظ رغم مقدار التماثل الذى لاحظه "فشنر" إصراره أيضًا على إدراك الاختلافات. يقول "فشنر": "حين نستخدم منطق التماثل والتشبيه فإن إهمال الاختلافات بين الأشياء لإدراك التشابه بينها يُعد غلطة كبرى. قد يستنتج معظمنا مثلاً من اتصال عقولنا بأجسادنا ضرورة اتصال عقل الله بجسده. ثم نفترض أن جسده يشبه جسد حيوان ذى صفات إنسانية. والواقع أن التماثل فى هذه الحالة لا مكان له ولا معنى لوجوده، فتلائم أجسادنا عاداتنا التى تختلف تمامًا عن عادات الإله وقدراته". فجعل "فشنر" التشابه والاختلاف مقولتين متوازيتين، واستطاع بقدرته الفائقة على ملاحظتهما الرد على كل الاعتراضات التى أثيرت ضد النتائج التى توصل إليها.

تتسق العقول مع الأجساد. وفق مذهب "فشنر" يكون للأرض التى نحيا عليها وعيها الجمعى الخاص بها. ويوجد لكل من الشمس والقمر والكواكب عقل خاص بها وبكل ما فيها. وبالتالى يجب أن يكون للنظام الشمسى كله وعى واسع يُعد وعى الأرض جزءًا منه. ولما كان النسق النجمى لا يمثل مجموع كل الأشياء المادية فإن كل هذا النسق إلى جانب كل شىء موجود آخر يُعد جسدًا يتجسد فيه وعى شامل وعقل مطلق للعالم يطلق عليه البشر اسم "الإله".

---

(١٥) ألكسندر بين (١٨١٨ - ١٩٠٣): فيلسوف تجريبى، عالم نفس إسكتلندى، أستاذ منطق، مؤسس مجلة "مانيد". كان صديقًا لجون ستيوارت مل، مؤيد مذهب المنفعة، أهم أعماله: "الحواس والعقل" ١٨٥٥، "العلوم الذهنية والخلقية" ١٨٦٨ . (المترجم)

يُعتبر "فشنر" من أنصار المذهب الواحدى فى لاهوته[١٦]، ومع ذلك يوجد متسع فى عالمه ومكان لكل درجة من درجات الوجود الروحى التى تقع بين الوجود الإنسانى والوجود الإلهى الشامل للكل. لم يترك لخياله العنان حين تحدث عن المضمون الإيجابى لهذا العقل الفائق للإنسانية والمجاوز لها، واكتفى بالحديث عن النفوس البسيطة للنظام النجمى والأجرام السماوية للكواكب. كان يؤمن بوجود "روح للأرض"، ويعامل الأرض كما لو كانت الملاك الحارس للبشرية، يستطيع الإنسان أن يتوجه لها بالعبادة كما يفعل مع القديسين. ومع ذلك أعتقد أن مذهبه الدينى يشبه كل مذاهب رجال اللاهوت التاريخيين، فيمثل الإله العظيم فقط نوعًا من الحد الجامع لكل العوامل التى تجاوز الإنسان وتعلوه. ترك مفهوم "الله" مخلخلاً فارغًا ومجردًا يحيا فى مملكته، لا يتعامل الناس معه مباشرة ويفضلون التعامل مع وسطاء أقل تجريدًا، فيتعاملون مع الرسل الذين يمد النظام الإلهى البشر بهم.

يجب قبل معرفة ما إذا كان تحول "فشنر" للمذهب الواحدى كان ضرورة منطقية لآرائه أن ندرس فكره بالتفصيل، إذ دائمًا ما يُظلم المفكر ظلمًا شديدًا حين نكتفى بتلخيص أفكاره واختصارها. حقيقة كان نمط تفكيره بسيطًا وطفوليًا إلى حد كبير، بل يمكن صياغة كل النتائج التى توصل إليها فى صفحة واحدة، إلا أن عظمة الرجل تعود إلى غزارة خياله، وتعدد موضوعاته والتفاصيل التى تناولها، واتساع أفقه. كان الرجل يولد شعورًا لدى قارئه بأنه ليس إنسانًا عاديًا أو واحدًا من قطيع الفلاسفة المحترفين وإنما إنسان صاحب فكر ورسالة ورؤية خاصة.

نبدأ بعرض أهم النتائج التى توصل إليها: يقول "فشنر" إن تكوين العالم متشابه من بدايته إلى نهايته. فحين نلاحظ أنفسنا، نجد توافقًا بين الوعى بالرؤية والعين والوعى باللمس والجلد. وعلى الرغم من عدم معرفة أى منهما إحساس الآخر فإنهما يشتركان معًا ويشكلان معًا جزءًا من وعى أكثر شمولاً نسميه حياتنا. يرتبطان معًا ويدخلان فى علاقة تشكل جزءًا من حياة كل فرد منا. كذلك ووفقًا لمنطق التشابه نفترض أن وعيك بذاتك ووعيى بذاتى، على

(١٦) من الواضح أن هذا تفسير خاص بوليم جيمس أو تأويل من جانبه لمذهب فشنر، وقد لا يتفق معه سياق فلسفة فشنر التجريبية. (المترجم)

الرغم من انفصال حياتنا نحن الاثنين، يشتركان معًا فى وعى أعلى منا، ونُعد جزءًا من وعى الجنس البشرى كله. كذلك تشترك مملكة البشر مع مملكة الحيوان فى وعى أشمل منهما، ويُعتبران شرطين لوجود وعى أوسع من وعيهما معًا. ونلاحظ أيضًا وجود نوع من التعاون بين تربة الأرض ووعى مملكة الخضراوات ووعى النظام الشمسى. وهكذا نلاحظ وجود المركب تلو الآخر، ويرتقى الوعى دائمًا لوعى أرقى منه، وينتقل الوعى بالاشتراك مع أنماط الوعى الأخرى حتى نصل إلى الوعى الكلى. ندرك سلسلة كبيرة من الحالات المتشابهة. ونستنتج التشابه من الوقائع التى نلاحظها فى نفوسنا مباشرة.

حاول "فشنر" التغلب على الاعتراض الغريزى على وجود وعى للطبيعة. إذ نعتقد دائمًا أن الوعى الإنسانى أرقى أنواع الوعى، ولا ننسب للأرض وعيًا على الإطلاق. فكيف يكون وعى الأرض، إن كان لها مثل هذا الوعى، أرقى من الوعى الإنسانى ويفوقه؟

السؤال الآن: ما هى علامات التفوق التى ننسبها للوعى الإنسانى ونشير إليها؟ يبين "فشنر" أننا إذا نظرنا لهذه العلاقات بعناية نجد أن الأرض تتصف بها كلها بل تفوق الوعى الإنسانى. درس "فشنر" نقاط الاختلاف التى نعتمد عليها، وانتهى بإعطاء وعى الأرض درجة أعلى من وعينا. بعض هذه النقاط هى:

تتمثل أولى نقاط التفوق فى عملية الاستقلال. لا يستقل عن الأرض إلا الأجرام السماوية. وتوجد مستقلة بذاتها. وتضم فى نفس الوقت كل الأشياء التى تعتمد عليها حياتنا الخارجية كالماء والهواء والغذاء النباتى والحيوانى ووجود الآخرين .. إلخ. تضم كل هذه الأشياء السابقة باعتبارها جزءًا منها. تكتفى بذاتها فى عدة ملايين من الأمور التى لا نستطيع أن نحصل عليها نحن أنفسنا. وإذا كنا نعتمد عليها فى كل شىء فإننا لا نمثل بالنسبة لها إلا فترة قصيرة محدودة من تاريخها. تنقلنا من مدارها من فصل الشتاء إلى الصيف، وتدور بنا من الليل للنهار.

تُعد زيادة درجة التعقيد علامة من علامات التفوق. تفوق درجة تعقد الأرض تعقد أى كائن حى لأنها تضم كل الكائنات داخلها. ليس هناك كائن يحوى كل هذه الكائنات غيرها.

تجمع كل الأشياء المعقدة فى وحدة واحدة، وعلى الرغم من ذلك تتصف حياتها بالبساطة. فتجمع بين البساطة والتعقيد، والوحدة والكثرة. وكما تكون الحالة العامة لأى حيوان ثابتة وهادئة على الرغم من فوران دورته الدموية كذلك تكون الأرض كائنًا هادئًا ورزينًا على الرغم من تعدد الحيوانات والأشياء التى تشكل أجزاءً منها.

يعتبر الإنسان القدرة على التطور الذاتى وعدم الاعتماد على الخارج إحدى الميزات. فيجد نمط وجود "البيضة" أرقى من نمط وجود قطعة الطين التى يصنع منها الفنان تمثالاً لطائر. ونلاحظ أن تطور الأرض مثل تطور البيضة، وتاريخها مثل تاريخ البيضة التى ترقد الدجاجة الأم عليها، فتقوم الشمس بتسخينها. وتؤدى إلى تطورها من الداخل مثل تطور خلايا البيضة ونموها.

وإذا كان تفرد النمط واختلافه عن الأنماط الأخرى التى تتكون منه دلالة على علو المرتبة فإن الأرض تختلف عن أى كوكب آخر وتتميز عن الكواكب الأخرى.

قديمًا كانت الأرض تعتبر حيوانًا، ثم تم تصورها كوكبًا أرقى فى الوجود من الإنسان والحيوان. لم تكن حيوانًا ضخمًا مثل الحوت أو الفيل وإنما كائن له حجم كبير يحتاج لخطة وطريقة مختلفة للحياة. جاء تصورنا أنفسنا حيوانات من شعورنا بالعجز. وبينت حاجتنا للحركة ومد أطرافنا شعورنا بهذا العجز. فليست أرجلنا إلا وسائل ننتقل بها هنا وهناك. ونذهب لصيد الأشياء التى ليست داخلنا أو فى متناول أيدينا. أما الأرض فليست عاجزة. لماذا يكون لديها أطراف مماثلة لأطرافنا طالما كان داخلها الأشياء التى نسعى إليها دائمًا ونبحث عنها خارجنا؟ هل تحاكى جزءًا صغيراً من أجزائها؟ لماذا تحتاج إلى أذرع وليس هناك شىء تريد الحصول عليه؟ أو تحتاج إلى رقبة وليس هناك رأس تحملها؟ لماذا تحتاج إلى عيون وأنوف فى الوقت التى تشق طريقها فى الفضاء بدونها؟ لماذا تحتاج إليها ولها ملايين العيون الخاصة بحيواناتها ترشد بها حركاتها على سطحها، ولها كل الأنوف التى تشم بها الأزهار التى تنمو فيها؟ فما دمنا نحن أنفسنا جزءًا من الأرض فإن أعضاءنا أعضاؤها، فتكون لها أعين وآذان فى كل مكان فيها، ترى وتسمع كل ما نراه دفعة واحدة، تخلق كائنات حية لا حصر لها على سطحها. وتضم أنماط وعيها مع بعضها بعضًا فى حياة واعية أعلى.

يُخطئ كل من يؤمن بالنظرية القائلة إن الأرض كيان حى مثل أجسادنا، إذ يأخذ بالتشابه الحرفى بين أجسادنا والأرض، ولا يسمح بوجود أى اختلافات بيننا وبينها. فإذا كانت الأرض كائنًا حيًا فأين عقلها وأعصابها؟ وأين قلبها ورئتيها؟ باختصار نتوقع منها أن تقوم بنفس الوظائف التى تمارس من خلالنا خارجها مرة أخرى، وأن تمارسها بنفس الطريقة. ومع ذلك نلاحظ كيف تقوم الأرض ببعض هذه الوظائف بطريقة تختلف عن الطرق التى نقوم بها. فإن سألت عن الدورة الدموية فما حاجتها إلى "قلب" فى الوقت الذى نجد فيه الشمس تحافظ على سقوط الأمطار، وتدفق الينابيع التى ترويها؟ لماذا تحتاج إلى رئتين ولديها سطح ينبض بالحياة ويتنفس الهواء مباشرة؟

إذا كان كل وعى يرتبط مباشرة بعقل فهل يمكن وجود وعى إذا لم يكن هناك عقل؟ وإن كان عقلنا الذى ينسق ردود أفعال عضلاتنا تجاه الموضوعات الخارجية التى نتعامل معها فإنه يقوم بوظيفته بطريقة تختلف عن الطريقة التى تمارسها الأرض، فليست لها عضلات أو أطراف. تُعد النجوم الموضوعات الوحيدة المستقلة عنها. وتستجيب جوانبها لها بمجموعة من التغيرات التى تحدث فى هيئتها وبمجموعة من الذبذبات التى تحدث بباطنها. تعكس محيطاتها أضواء السماء مثل مرآة ضخمة، وينثر الهواء إشعاعاتها كعدسات ضخمة، وتحولها سحبها وجبالها الثلجية إلى اللون الأبيض، وتجعلها غاباتها وزهورها لوحة من الألوان. وتثير الذبذبات والانعكاسات وعمليات التسرب والامتصاص شعورنا بمواد لم تكن حواسنا مهتمة بها أو منتبهة إليها.

واضح أن الأرض بسبب وجود مثل هذه العلاقات الكونية لم تعد فى حاجة إلى وجود عقل أو مخ كما لم تكن لها حاجة لوجود الآذان والعيون. حقيقة تقوم عقولنا بالجمع بين الوظائف المتعددة التى تقوم بها حواسنا. فلا تعرف عيوننا شيئًا عن الأصوات ولا تعرف آذاننا شيئًا عن الضوء. ومع ذلك تستطيع عقولنا تحقيق إحساسنا بالصوت والضوء معًا والمقارنة بينهما. ونفسر حدوث ذلك دائمًا بوجود أنسجة داخل المخ تربط المركز العصبى البصرى بالمركز السمعى. ومع ذلك لا نعرف كيف تقوم هذه الأنسجة بوظيفتها أو كيف ترتبط المراكز ببعضها بعضًا. السؤال الآن: إذا كانت الأنسجة الأدوات التى نحتاج إليها للقيام بهذه

العملية، ألا يكون لدى الأرض طرق تحقق بها الاتصال بين عقولنا كما تقوم الأنسجة بالجمع بين الأصوات والأضواء داخل المخ والعقل الواحد؟ أيجب أن يكون كل ما يحقق الاتصال بين الأشياء عبارة عن أنسجة عقلية؟ أليست هناك وسيلة أخرى يستطيع بها عقل الأرض أن يعرف ما تضمه عقولنا ويحقق الاتصال بينها؟

اتجه خيال "فشنر" بعد تأكيده على وجود الاختلافات مثل التشابهات فى الأرض إلى رسم صورة واقعية لها، فكشف للفكر كمالاتها. فأية صورة أجمل من حياتها بين الساعات والفصول. وكيف يكون الحصان والعجلات والعربة شيئًا واحداً؟ انظر إلى جمالها: سماء زرقاء فى نصفها وليل مظلم فى نصفها الآخر، تعكس أنهارها السماء، تتزاوج الأضواء والظلال فوق جبالها، وتنساب الرياح بين وديانها، نرى أجزاءها من فوق قمم جبالها، تضم بين جنباتها الرقة والهدوء والتوحش، تكسوها المساحات الواسعة والصحارى التى يظهر العمران فيها مثل اللآلى وقطع الماس، يكسوها اللون الأخضر وتحيطها السحب واللون الأزرق، تبدو مثل العروس من وراء الطرحة أو الأنثى التى تغطى جسدها ستارة رقيقة تحجب أسرارها، تحيط بها طبقات شفافة من البخار الذى تحاول الرياح أن تنفذ من خلاله وتبدده، وتحاول الأرض إعادة تشكيله من جديد.

لكل عنصر سكان من الكائنات الحية. هل يستطيع المحيط السماوى من الأثير الذى تتشكل موجاته من النور، وتسبح فيه الأرض نفسها، ألا يكون له سكانه الذين يسبحون بدون زعانف، ويطيرون بدون أجنحة، ويتحركون برقة وهدوء، يحيون بروحه، ويتبادلون النور فيما بينهم، وينجذبون لبعضهم بعضاً، ويحملون فى أعماقهم قوة باطنية تحقق لهم استقلالهم؟

نسج الناس دائمًا الأساطير حول الملائكة: يحيون فى النور، ولا يحتاجون لغذاء الأرض ولا يشربون ماءها، ورسل بيننا وبين الله. ويوجد بالفعل كائنات روحية موجودة، تحيا فى النور وتتحرك فى السماء، ولا تحتاج إلى طعام أو شراب، وتتوسط بينا وبين الله. وإذا كانت السماء فعلاً مسكن الملائكة فلا بد أن تكون الأجرام السماوية أجسامها وليست أجسام كائنات أخرى غيرها. لذلك تُعد الأرض فعلاً ملاكنا الحارس، والمشترك الأعظم الذى يهتم بمصالحنا ويربط بينها.

قدم "فشنر" فى إحدى الصفحات التى كتبها وصفًا لإحدى اللحظات التى أدرك فيها الحقيقة مباشرة. قال يصف هذه الرؤية: "خرجت للنزهة فى أحد أيام الربيع. كانت الحقول خضراء، ويغنى الطير، وتتلألأ قطرات الندى، ويرتفع الدخان. يظهر إنسان من فترة لأخرى هنا وهناك. ويتجلى النور فوق كل الأشياء. حقيقة تلك بقعة واحدة من الأرض، ولحظة واحدة من لحظاتها، ومع ذلك، حين تضمها نظرتى تبدو ملاكًا. ليست مجرد فكرة وإنما واقعة حقيقة واضحة. ملاك جميل وجهه مثل الزهرة. تدور فى السماء بثبات. وتدور مرة واحدة حول نفسها. تتجه بوجهها دائمًا نحو السماء، وتحملنى فوقها إليها. سألت نفسى قائلاً: لماذا يحرم الناس أنفسهم من الحياة، ويلعنون الأرض، ويرونها كتلة من التراب، ويحتقرون كل ما هو أرضى، ويسعون إلى الملائكة فوقها؛ يبحثون عنهم فى الفراغ ولا يجدونهم فى أى مكان، ويصبح وجودهم مجرد خبرة خيالية لا قيمة لها؟ الأرض جسم كروى، وماذا تكون أكثر من ذلك؟ يقول علم المعادن لنا إذا أردنا معرفة الأكثر علينا أن نفتش فى أعماقها"(١٧).

لا يخلد إلا صاحب الرؤية. وأصحاب الرؤى من الفلاسفة قليلون، وكان "فشنر" من أصحاب الرؤى. ونستطيع قراءته المرة تلو الأخرى. وتجد معنى جديداً للواقع فى كل مرة من هذه المرات.

قدم "فشنر" فى كتابه الأول "نانا" رؤية لحياة النبات الباطنية، إذا كان الحيوان له جهاز عصبى مركزى فإن الناس حين يرون النبات ينشر فروعه فى الخارج يفترضون أنه ليس له "وعى" وينقصه الوحدة التى يتصف بها الجهاز العصبى المركزى. السؤال الآن: ألا يمكن أن يكون للنبات "وعى" من نمط آخر ويرتبط ببنية أخرى تختلف عن بنية الحيوان؟ حين تصدر الأصوات من أوتار الكمان والبيانو، هل يعنى ذلك أن الأصوات لا تصدر إلا من الأوتار؟ وماذا عن الأصوات التى تصدر من الناى وأنابيب الأورغن؟ وإذا كانت هذه الأصوات مختلفة فى الكيف ألا يمكن أن يكون للنبات "وعى" مختلف عن "وعى" الحيوان ويرتبط بأجزاء النبات وبنيته؟ يُقال إن النبات يتغذى ويتنفس ويتكاثر بدون وجود جهاز عصبى. ويمتص الضوء والهواء بأوراقه، وتتكاثر خلاياه، وتمتد جذوره، ويتم كل ذلك دون وعى منه. السؤال الآن: من

(١٧) Fechner, ?ber die SeelenFrage, (1861) p. 170.

قال إن النبات لا يشعر بالمعاناة إذا تم حرمانه من الماء والضوء والهواء فجأة؟ ولا يشعر بوجوده أو باللذة حين يتم تقديم الماء إليه؟ هل حين تسبح زهرة الماء فوق سطحه وتشعر بالهواء والضوء لا تستمتع بجمالها؟ وحين يتجه النبات فى غرفنا إلى الضوء، وتنام أزهاره فى الظلام، ويستجيب للماء بالنمو وتغيير لونه وشكله، هل يمكن القول إنه لا يشعر وحياته سلبية؟ حقيقة لا يستطيع النبات أن يتنبأ، أو الدفاع عنه نفسه أو منع اليد من قطف أزهاره أو الصراخ والجرى، إلا أن كل ذلك قد يؤكد اختلاف نمط حياته عن نمط حياة الحيوان الذى يرى ويسمع ويتحرك، ولا يثبت أن ليس له حياة شعورية على الإطلاق أو لا وعى له.

إذا انعدم الشعور والحياة الشعورية للنبات من الوجود، ألا تكون أحساسينا مشتتة وغير مترابطة ولا قيمة لها؟ حقيقة قد نفترض أن الوعى يتحرك بين الأشجار فى الغابات فى صورة غزال أو فراشة تنتقل بين الزهور، ومع ذلك، هل نستطيع فعلاً أن نفترض أن الطبيعة التى تهب روح الله من خلالها برية فقيرة وخالية؟

أعتقد أن هذا العرض لبعض آراء "فشنر" يُعد كافيًا لمن لم يطلع على كتاباته المتيافيزيقية وخصائصها العامة. وأمل أن البعض من حضراتكم قد باتت لديه الآن رغبة فى معرفة المزيد عن "فشنر" وعن كتاباته(١٨). تدور الفكرة الأساسية فى كتابات "فشنر" حول اعتقاده أن الصور الأكثر شمولاً واتساعًا من الوعى يتم تشكيلها من خلال الصور المحدودة والضيقة منه. لا يكون هذا الوعى الشامل مجرد تجميع لمجموعات من الصور المحدودة كما لا تكون عقولنا مجرد تجميع لإحساساتنا بالرؤية وسماعنا للأصوات أو شعورنا بالألم. وإنما حين يضم العقل هذه المصادر كلها معًا، يبحث عن العلاقات بينها، وينسج منها أفكاراً وصوراً وأشكالاً وموضوعات لا تستطيع أن تأتى من حاسة من هذه الحواس، ولا تعرف أى حاسة من الحواس عنها شيئًا. تقوم "روح الأرض" بوضع العلاقات بين مضمون عقلى وما

---

(١٨) ملخص آراء "فشنر" ورد فى كتابه:

Die Tagesansicht gegenüber der Nachtan-sicht (Leipzig, 187).

- وتم نشر كتاب عن "الحياة بعد الموت" فى طبعتين فى أمريكا.

يحتويه عقلك والتى لا يعرف أى عقل منفرد منها أين يضعها أو يعرفها. تكون أفكارها وصورها وموضوعاتها متناسبة مع مجالاتها الواسعة التى لا تستطيع عقولنا الضيقة أن تدركها. لا نعرف شيئًا عن العلاقات بيننا لاختلافنا عن بعضنا بعضًا أما بالنسبة لروح الأرض فإن هذه العلاقات تكون واضحة ومعروفة لها مباشرة، وتعرف ما لا نعرفه. لا ندرك عالمها الذى يضمنا. وتبدو المسألة كما لو كان لعالم الحياة الباطنية اتجاه أو هدف. وتكون هذه الحياة مزودة بمجموعة من الصمامات التى تسمح للمعرفة أن تمر فى اتجاه واحد. فيستطيع الأكثر اتساعًا أن يراقب الأكثر ضيقًا دائمًا فى الوقت الذى لا يستطيع الأقل اتساعًا مراقبة الأكثر اتساعًا.

يشبه "فشنر" علاقتنا بروح الأرض بعلاقة حواسنا بعقولنا الفردية. حين تكون عيوننا مفتوحة تدخل إحساساتها إلى حياتنا العقلية العامة والتى تنمو دائمًا بالاحتفاظ بما تراه أو تستقبله. وحين نغلق عيوننا تتوقف الإضافات البصرية، ولا يبقى داخل عقولنا إلا الأفكار والذكريات الخاصة بالخبرات البصرية الماضية والتى تكون مرتبطة بالمخزون الكبير من الأفكار الأخرى والذكريات. كما تظل هذه الأفكار والذكريات المتبقية مستعدة لاستقبال المعطيات الحسية التى قد تأتى من الحواس التى لم تخلق بعد. لا تعرف إحساساتنا البصرية شيئًا عن هذه الحياة الثرية التى تدخل فيها أو تنضم إليها. ويعتقد "فشنر" كما يعتقد أى إنسان عادى أنها تدخل إليها مباشرة أينما تحدث وتشكل جزءًا منها. لا تظل موجودة بالخارج ويتم تمثيلها فى الداخل بواسطة صور عنها. وإنما تشكل مفاهيمها والذكريات الخاصة بها هذه الصور. وتدخل الإدراكات الحسية ذاتها أو لا تدخل وفقًا لوضع عيون أصحابها أى حين تكون العيون مفتوحة أو مغلقة.

يرى "فشنر" أن شخصياتنا الفردية ليست إلا أعضاء الحس لروح الأرض، وتضيف إلى حياتها الإدراكية مجهوداتنا وأفكارنا طوال حياتنا. تأخذ إدراكاتنا كما هى، وتضمها لميدان معرفتها الواسع، وتربطها بالمعلومات الأخرى به. حين يموت الفرد، تبدو المسألة كما لو كانت إحدى عيون العالم قد أغلقت بسبب توقف كل الإسهامات الإدراكية من هذا الفرد أو هذا الجزء منها. وتظل الذكريات والعلاقات التصورية التى قد نسجت نفسها حول إدراكات هذا الفرد الفانى باقية فى حياة الأرض الأوسع. وتشكل علاقات جديدة، تنمو فى الحياة المستقبلية

وتتطور بنفس الطريقة التى تشكل بها موضوعاتنا الفكرية المخزونة فى الذاكرة علاقات جديدة تنمو وتتطور طوال حياتنا[19].

نحيا فوق سطح الأرض كما تظهر الأمواج فوق سطح المحيط. ننمو من تربتها كما تنمو الأوراق على الشجرة، وكما تلمس أشعة الشمس أمواج البحر ولا تذوب فيها. وقد تتحرك الأوراق بدون تحرك الأغصان التى تحملها. يكون لكل حياته المستقلة تحدث الأحداث مستقلة عن الخلفية الكامنة وراءها أو تحتها، تمامًا كما يحدث فى وعينا الإنسانى حين نقتفى موضوعًا معينًا أو نفكر فيه تختفى باقى الأشياء والموضوعات فى خلفية الوعى. ومع ذلك قد يعود الحدث أو الموضوع ويؤثر فى خلفية وعينا مرة أخرى. فتؤثر حركة الأمواج على المياه، وحركات الورقة على العصارة داخل الغصن. فيكون البحر كله والشجرة كلها عبارة عن سجلات لما يحدث، وتختلف هذه السجلات فى نفس الوقت عن الأفعال التى قامت بها الأمواج أو الورقة. ولما كان الغصن المطعم يختلف عن الجذور التى يتصل بها، ويؤدى فى نفس الوقت إلى تعديل طبيعتها، فإن خبراتنا الخاصة بعد الموت تعود أيضًا وتفرض نفسها على كل "عقل الأرض". تعود كذكريات وخبرات خالدة بعد الموت، وتصبح جزءًا من النسق الكبير. تتميز كل خبرة عن الأخرى كما نتميز نحن الأحياء عن بعضنا بعضًا. ولم تعد تدرك فى نفس الوقت نفسها منفصلة أو منعزلة، فتتعاون مع الأنساق الأخرى، وتدخل فى مركبات جديدة، وتتأثر بالخبرات المدركة للأحياء وتؤثر بدورها فى هذه الخبرات الحية على الرغم من أن الأحياء نادرًا يفعلونه أو يقومون به.

فإذا ما تصورت أن دخول الجسد بعد موته فى حياة مشتركة من نمط أرقى، يعنى فقداننا شخصياتنا المستقلة، فإن "فشنر" يسألك: هل يتغير الإحساس البصرى ويفقد هويته وكيانه إذا ما دخل وعينا الأعلى أو عقلنا؟ ألا يظل هذا الإحساس واضحًا ومتميزًا داخل العقل؟

---

(١٩) تلك نظرة "فشنر" فى الخلود وقد نشرها أول مرة عام (١٨٣٦) فى كتاب: Büchlein des lebens nach dem Tode. ثم أعيد نشرها بعد تنقيحها فى الجزء الأخير من كتابه Zendavesta.

نلاحظ بعد هذا العرض لفلسفة "فشنر" أن العالم وفقًا لهذا الفيلسوف كائن حي. ونلاحظ أنه جعل حياة هذا العالم حياة ثرية مليئة بالأحداث أكثر من أي فيلسوف عقلي آخر. حقيقة هناك من الفلاسفة من اتبعوا المناهج العقلية وتوصلوا لنفس النتائج التي انتهى إليها "فشنر" إلا أن فلسفاتهم جاءت مخلخلة مملوءة بالثغرات. فمثلاً اعتقد كل من "فشنر" و"رويس" في وجود عقل شامل واحد، ولسنا كلنا إلا مكونات لذلك العقل وأجزاء له، كذلك يضم كل المخلوقات الأخرى التي قد تشبهنا ويضم كل العلاقات القائمة بينها، تشكل كل الأجزاء المجمعة هويته، ولا يكون هناك شيء كامل إلا هذا الكل، بينما يظل الجزء ناقصًا. ولذلك علينا باعتبارنا أجزاء أن نعترف بأن هناك صفات عديدة جديدة وعلاقات جديدة غير مدركة، يتم الحصول عليها من هذه الصورة المجمعة أو الشاملة. وبالتالي لا تُعد هذه الصورة أفضل من الصور الجزئية وأرقى منها وتفوقها. ومع ذلك، حين وصل "رويس" إلى هذه النتيجة تركنا لأفكارنا ووسائلنا ندركها بها، وعلى الرغم من نجاحه في تناول الموضوع من الناحية الأخلاقية بصورة لم يتناوله بها أي فيلسوف مثالي معاصر فقد تركنا دون مدخل واضح نقترب منه تجاه هذا الكل الشامل[٢٠]. اتجه فكر "فشنر" اتجاهًا آخر؛ إذ حاول تتبع الأمور التي تتفوق بها هذه الصورة الجمعية بقدر أكبر من التفاصيل، وحدد بعض المراحل المتوسطة أو الأماكن التي قد تتجمع بها هذه الصورة؛ فالعقل صورة مجمعة لحواسنا، والأرض صورة مجمعة لنا، والشمس صورة مجمعة للأرض وهكذا... وعلى الرغم من أنه قد وضع في النهاية إلهًا كاملاً بوصفه حاويًا للكل حتى يهرب من التجمع اللامتناهي، وترك صفاته غير محدودة ولا متناهية كما فعل كل المثاليين مع "مطلقهم"، فقد ترك لنا مدخلاً محددًا للاقتراب منه في صورة "روح الأرض" التي من خلالها ووفق طبيعة الأشياء يجب أن نتصل بها أولاً قبل الاتصال مع كل العوامل العليا الفائقة التي ترتبط بها كل تصوراتنا الدينية وخبراتنا الروحية.

رفضت المثالية الواحدية وجود أي وسائط، واعترفت فقط بوجود الطرفين، فلا يوجد بعد وجود هذا العالم الظاهري بكل أجزائه إلا "المطلق" أو الأسمى بكل كماله. حين نقول لا يوجد

---

(٢٠) لمزيد من المعرفة حول مفهوم المطلق عند "رويس" راجع دراسة د. أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٧ . (المترجم)

فى هذه الغرفة إلا أنت وأنا والمطلق ألا يعد ذلك خيالاً فقيراً؟ ألم يصنع هذا العالم من نماذج متعددة تسمح بوجود مراتب بين الموجودات؟ لقد جعل العلم عالمنا المادى مليئًا بالأشياء والجزئيات، والأثير، والإلكترونات وما شابه ذلك. وحين فكرت الفلسفة المثالية فى الواقع باعتباره صورة عقلية فقط ومقولات ذهنية، لم تعرف ماذا تفعل بالأجسام ودرجاتها أو تستفيد من التشابه النفسى – الجسمى أو السيكوفيزيقى. وتبدأ ثغرات هذه الفلسفة فى الظهور حين نقارنها بالتفصيلات والتوضيحات التى رسمها "فشنر" لهذا العالم. ألا يؤدى القول بالمطلق العقلى وضمه لكل شىء، ومعاملته بشكل مجرد باعتباره موضوعًا دينيًا إلى فقر طبيعة المطلق ذاته؟ ألا تكشف الأشياء عن نفسها إلا لمن يرغب فيها ويسعى إليها. وتؤدى حاجتنا إلى شحذ أذهاننا وذكائنا. ويظل العالم بالنسبة للعقل الذى يقنع بالقليل مجهولاً وخافيًا.

كان السبب الرئيسى من دراستى "فشنر" إجراء مقارنة بينه وبين الفلاسفة الترانسندنتاليين لبيان تخلخل فلسفاتهم وكثرة ثقوبها. كانت الفلسفة المدرسية وفلسفة "هيجل" فلسفات عميقة متسقة أما الفلسفات الترانسندنتالية الأمريكية والإنجليزية فقد جاءت فلسفات هشة مليئة بالثغرات. إذا كانت الفلسفة رؤية عاطفية وليست منطقًا، ولا دور للمنطق إلا فى توضيح أسباب هذه الرؤية ومبرراتها فإن المقارنة بين عاطفة التلاميذ والرؤية العاطفية لكل من "فشنر" و"هيجل" تجعل رؤيتهم العاطفية مثل ضوء القمر مقارنة بضوء الشمس أو مقارنة الماء بالنبيذ(٢١).

ومع ذلك، لا يمكن ترك افتراض "فشنر" إن خبرات الوعى تنفصل عن نفسها وتتجمع بحرية، وهو نفس الافتراض الذى فسرت به فلسفات المطلق علاقة عقولنا بالعقل الأبدى، ونفس الافتراض أيضًا الذى تفسر به الفلسفات التجريبية تشكيل عقولنا من العناصر العقلية الجزئية. واضح أن الافتراض مهم ولا بد من دراسته بالتفصيل.

---

(٢١) لا يمكن استبعاد الأستاذ "باركلى" من هذا النقد. قارن ما قاله عن الوعى اللاإنسانى فى كتابه الحقيقة والواقع.

المحاضرة الخامسة

تكوين الوعي

قدمت في المحاضرة السابقة عرضاً لطريقة تفكير فيلسوف يتصف بسعة الخيال وبالقدرة على التوسع في عرض التفصيلات. وأدين "لفشنر" بالاعتذار لتقديمه بطريقة غير منصفة لعبقريته التي لم أعطها حقها. لا يسمح ضيق الوقت بعرض عمله بمزيد من التفصيل. لذلك، أنتقل مباشرة إلى البرنامج الذي حددته في نهاية المحاضرة السابقة، أو مناقشة الافتراض الذي يقول إن ما يسمى بحالات الشعور من الممكن أن ترتبط ببعضها بحرية، وتحافظ في نفس الوقت على هويتها ثابتة أثناء ذلك الارتباط ودخولها في خبرة أوسع منها تضمها جميعاً.

اسمحوا لي حضراتكم بتوضيح ما أقصده بهذا القول السابق. ربما حين تسمع صوتي الآن لا تكون منتبهاً لإحساسك بوضع جسدك أو بالملابس التي ترتديها، ومع ذلك، تستطيع من لحظة الإحساس بجسدك حين يتم تغيير الانتباه، ويشترك هذا الإحساس في نفس اللحظة مع الوعي بسماع صوتي. إذ يبدو هذا الإحساس كما لو كان موجوداً أولاً منفصلاً عن كل الإحساسات الأخرى، ثم وبدون أدنى تبديل في طبيعته وهويته يصبح مصحوباً بهذه الإحساسات ومرتبطاً بها. تصورت المثالية شيئاً مشابهاً لذلك. وشبهت علاقتنا بالمطلق بعلاقة هذا الإحساس المنفصل والمستقل بالإحساسات الأخرى. فتوجد جميعاً في المطلق على هذه الصورة. وتعتقد أن المطلق قد صنع العالم بمعرفة كل أجزائه في لحظة واحدة وبفعل لا زمني واحد[1]. فيعني وجودنا الوجود الذي يعرفه "المطلق" ويعرف كل أهدافنا ويضمه. لسنا فقط موجودين بالفعل كما يعرفنا إنما نظهر أيضاً أمام نفوسنا الفردية مستقلين عن كل الأشياء

---

(١) Royce, Josiah, The Spirit of Modern philosophy p. 379.

الأخرى ولا نستطيع أن ندرك نحن معناها الحقيقى أو هدفها، وبذلك يعنى المذهب المثالى التقليدى لوحدة الوجود منذ "اليونبشاد"[٢] حتى "رويس". يتحد البشر على الرغم من جهلهم الظاهرى مع العارف بكل شىء فى وحدة واحدة. يقول الأستاذ "ماكتاجرت": "إن الفكرة المطلقة تضم أقل لحظات خبراتنا الخاصة وتشملها". ويقول: "لا معنى لأية لحظات جزئية إلا إذا دخلت فى علاقة معها. ولا توصف بالصدق أو الكذب إلا فى وجودها. وتُعد هذه اللحظات أجزاء عضوية من الذات الأوسع التى تتصف وحدها بالأبدية؛ وليس لها وجود مستقل عن هذه الذات. فهى موجودة كما هى موجودة فيها".

ليس هناك وجود حقيقى إلا وجود الذات الواحدة التى تضم فى وعيها كل النفوس المتناهية. فهى "اللوجوس"، "حلال المشاكل"، "العارف بكل شىء". ويقارن "رويس" ببراعة وطريقة ذكية الجهل الذى نشعر به وسط المعرفة الشاملة التى تضم كل شىء، بعدم الانتباه الذى يمكن أن تقع فيه عقولنا حين ننظر للتفاصيل الدقيقة. ويرى "رويس" أن علاقتنا بالمطلق تشبه علاقة الإحساسات التى سبق الإشارة إليها بالنسبة لعقولنا. ويشبه وضع الإحساسات بالنسبة لعقولنا الخاصة بوصفنا نحن النفوس الفردية بالنسبة للمطلق. يقول "رويس" يعنى الجهل عدم الانتباه. ونُعد كائنات متناهية لأن إرادتنا ليست إلا أجزاء من الإرادة المطلقة، فإذا كانت الإرادة تعنى الاهتمام والإرادة الناقصة تعنى نقص الاهتمام، ونقص الاهتمام يعنى عدم الانتباه لما قد يحققه لنا الانتباه الكامل؛ فإننا كائنات متناهية وإرادتنا ناقصة[٣]. وحاول "رويس" أن يذهب بهذا التفسير إلى أبعد ما ذهب إليه الفلاسفة "بعد كانط" فى محاولاتهم إضفاء الصفة التجريبية على مفهوم علاقتنا بالمطلق.

أصابنى هلع شديد حين اقترحت على حضراتكم التفكير بروية فى مثل هذا الافتراض. فالموضوع تفاصيله دقيقة ومبهم وغامض فى نفس الوقت. والحقيقة، هناك فارق كبير بين دراسة الموضوع والتنقيب عن تفاصيله والقلم بيديك وبين إلقاء محاضرة عامة حوله. ومع ذلك، لا أستطيع تجاهل الموضوع أو التهرب منه لقناعتى بأن هذا الافتراض يشكل النقطة الحيوية فى الموقف الفلسفى. وحان الوقت لدراسته دراسة جادة.

(٢) اليونبشاد: أحد الكتب الدينية الهندوسية. (المترجم)

(٣) Royce: The World and the Individual, Vol. 11, pp. 58 - 62.

ربما إذا وضعت الجزء الأول من حديثى فى صورة اعتراف شخصى مباشرة قد تقل صعوبة الموضوع. نشرت فى عام ١٨٩٠ كتاباً فى "علم النفس"، حاولت فيه مناقشة قيمة تفسير معين لحالاتنا العقلية العليا التى بدأ علماء النفس يهتمون بها، خاصة من يميلون للتفسير البيولوجى. كان الرأى الذى تم اقتراحه بسبب تشابه ترابط الأفكار مع المركبات الكيميائية أن الحالات العقلية المركبة تنتج من عمليات التركيب الذاتى التى تشبه التركيب الذاتى للمركبات الكيميائية. تحدث "مل" وتلاميذه عن الكيمياء العقلية، وقال "فوندت" عن "المركب النفسى" الذى قد يضم صفات متطورة لا تكون ضمن العناصر المكونة له[٤]، وقدم كل من "سبنسر" و"تين" و "فسك" و "باررايت"، وكليفورد نظرية ثورية تقول: إن الوحدات الأساسية لمادة العقل تستطيع فى غياب النفوس أو أية مبادئ موحدة أخرى أن تتجمع من نفسها مع بعضها بعضاً. ويحدث ذلك فى مراحل متتالية من عمليات التركيب وإعادة التركيب التى تولد منها حالات عقلية أعلى وأكثر تعقيداً[٥]. فحين يتم الشعور بالعنصر "أ" والشعور بالعنصر "ب" معاً، ويحدثان فى ظروف معينة فإنهما وفق هذا المذهب، يكونان الشعور (أ زائد ب)، ثم يتم الربط بين هذا الشعور الجديد مع شعور آخر متولد أيضاً هو (جـ زائد د). ويمكن أن يتم هذا التركيب وتستمر تلك العملية حتى تستغرق كل الحروف الأبجدية ويضمها كلها فى ميدان وعى واحد بدون وجود أى مبدأ آخر زائد عنها أو يشهد على وجودها أو وجود أية مبادئ أخرى غير تلك الحروف ذاتها التى تكون كامنة فى الشعور وراءها. يشاهد المركب منهم جميعاً ما قد يشاهده أى منهم وحده أو بصورة منفصلة. ومع ذلك لا تتحول معرفتهم الموزعة أو المتفرقة إلى معرفة مجمعة بأى فعل خارجى معين. فتكون الصور الدنيا للوعى هى نفسها المركب الأعلى، وليس هناك شئ آخر غيرها. كانت هذه الطريقة فى التفسير أفضل الطرق التى نستطيع بها فهم هذا المذهب، وهى نفس الطريقة التى عرضتها فى كتابى "علم النفس".

---

(٤) فوندت، فيلهم ماكس (١٨٣٢ - ١٩٢٠): فيلسوف مثالى، عالم نفس، كتابه الرئيسى: "مبادئ علم النفس السيكوفيزيقى" ١٨٧٤، "المنطق" ١٨٨٠، "الأخلاق" ١٨٨٠، "علم نفس الشعوب". (المترجم)

(٥) سبنسر Spencer، تين Taine، فيسك Fiske، باررايت Barrit، كليفورد Clifford.

حين ننظر نظرة عامة للمذهب نستطيع القول إن المركب العقلى يشبه مثلاً مركب الماء يتكون من ذرتى هيدروجين وذرة أكسوجين. ونطلق على الماء رمز "يد٢ أ"[٦]. أما إذا نظرنا للموضوع بدقة فإن مثل هذا التشابه بين تركيب الأفكار والتركيب الكيميائى للماء يصبح باطلاً. حين يقول الكيميائى إن الماء يتكون من ذرتى هيدروجين وذرة أكسوجين فإنه يعرف - إن كان يؤمن بالنظرة الآلية للطبيعة - أن هذه الحالة صورة موجزة لواقعة أكثر تعقيداً. فحين تتجمع ذرات الهيدروجين (يد ٢) والأكسوجين (أ) بدلاً من انفصالها واستقلالها أى إذا انتقلت هذه الذرات من وضع (يد - أ - يد) إلى وضع (يد٢ أ) فإنها تؤثر فى الأجسام المحيطة بها بشكل مختلف عن تأثيرها مستقلة عن بعضها، فتؤدى إلى بلل أجسادنا، وإلى ذوبان السكر، وإطفاء النار، أى تؤدى إلى أمور لم تكن تؤدى إليها فى أوضاعها السابقة قبل عملية التجمع. فليست كلمة "الماء" إلا مجرد اسم نطلقه على هذه الذرات التى تؤدى إلى مثل هذه الأمور. فإذا غاب وجود "الجلد" وانعدم وجود السكر والنار لن يحدث أى وعى بالماء، لن يكون هناك شاهد على وجود الماء، ويظل هذا الشاهد إن وجد يتحدث عن ذرات الأكسوجين والهيدروجين. ويلاحظ فقط أنها ذرات لعنصرين تتفاعل بصورة جديدة وتشكل مركبًا جديداً، وتحول وضعها من (أ، يد) إلى (يد، أ، يد).

أخذت "الروح" أو "النفس" فى علم النفس القديم مكانة السكر والنار والجلد. حيث تركت المشاعر الدنيا آثارها عليها، وكانت مركباتها الظاهرة ليست إلا نتيجة لردود فعلها. فكلما تداعب وجه فرد ما بريشة صغيرة ويضحك، قد يداعب شعور بصرى وآخر عضلى فى لحظة واحدة عقله فيضحك استجابة لتصوره لمقولة "المكان"، ومع ذلك يُعد من الزيف أن ننظر للمكان كما لو كان قد تشكل من هذه المشاعر البسيطة أو ننظر "للمكان" بوصفه نتاجًا لهذين الشعورين. فليس "المكان" فى هذه الحالة إلا خلق نفسى جديد، أدى اتحاد هذين الشعورين فى العقل إلى استدعائه وظهوره.

(٦) الرمز الكيميائى للماء: (أ يد ٢) H2O.

وجدت نفسى مضطراً عند مناقشة نظرية "مادة العقل" أن أحاجج هذه النظرية البديلة[٧]. فليست المركبات العقلية إلا عبارة عن ردود أفعال نفسية أو استجابات نفسية من نمط أعلى. وتُعد الصورة التى يُعبر المركب عنها شيئًا جديداً. لا يمكن القول إن الوعى "بالأبجدية" ليس إلا مجرد ست وعشرين وعيًا أى أن هذه الحروف تشكل هى نفسها الوعى الشامل لها جميعًا. وكما لو كانت هى أجزاء لهذا الوعى الشامل، فليس الوعى بمجموعها عبارة عن وعى يضمها جميعًا، إنما مركب جديد يضاف إليها. فيعرف هذا الوعى الجمعى كل الحروف بالفعل ولكنه يعرفها بصورة جديدة. أقول إن الأقرب للصواب (إذ أخجل من القول بوجود ذات أو روح أو أى عامل ربط) معاملة الوعى "بالأبجدية" باعتباره الواقعة السابعة والعشرين[٨].أى واقعة جديدة إلى جانب الحروف، نستطيع القول إن هذه الواقعة نتجت تحت ظروف فسيولوجية معينة بدلاً من قولنا إنها مكونة من مركبات فسيولوجية أخرى أقل مرتبة منهما. فلا نتحدث عن حالات عقلية أعلى تتكون من حالات عقلية أبسط، أو تكون مساوية لها، وإنما نتحدث عن أن معرفة الحالات الأعلى هى نفس معرفة الحالات الجزئية بطريقة جديدة. حقيقة أنها وقائع عقلية مختلفة ومع ذلك تدرك نفس الموضوعات الجزئية (أ، ب، جـ، د) بطريقة جديدة. فليس هناك إلا الحالات العقلية منفصلة أو مجتمعة وأدنى وأعلى. وليس هناك ما يسمى مركب منها أو تصور يتشكل منها.

واضح أن نظرية "المركب" من الصعب الدفاع عنها لتناقضها منطقيًا، وعدم الحاجة إليها من الناحية العملية. تستطيع أن تقول أى شىء، وكما تشاء، إلا القول إن اثنتى عشرة فكرة عقلية أو كلمة تساوى فكرة عقلية واحدة أو كلمة واحدة. لا يمكن أن تضم فكرة واحدة مجموعة أفكار أو تكون مساوية لها، فليست الأفكار العقلية الأعلى مركبًا وإنما عبارة عن وحدات نفسية تتم معرفتها مجتمعة مع بعضها. ولا تكون الأفكار الأعلى إلا معرفة مجمعة لنفس الموضوعات التى تتم معرفتها بصورة منفصلة فى ظل ظروف أخرى أو يتم إدراك هذه الموضوعات باعتبارها أفكاراً جزئية بسيطة فى ظروف أخرى.

---

(٧) مادة العقل: Mind - dust.

(٨) لاحظ أن عدد الحروف الأبجدية الإنجليزية ست وعشرون. (المترجم)

لقد تبنيت هذه النظرة فترة طويلة[٩]، ووجدت أن الأسباب التى دفعتنى لها تنطبق على الرأى القائل إن علاقة الفعل المطلق بالبشر مثل علاقة الكل بالأجزاء. فإن هذا القول من المتعذر تحقيقه فى علم النفس المحدود ومتعذر تحقيقه أيضًا فى الميتافيزيقا. كانت الصورة الميتافيزيقية أو الصورة المجازية الترانسندنتالية كما وضحت من قبل عبارة عن جملة نحوية أو لغوية، وتتكون هذه الجملة من فقرات، تتكون من كلمات تتكون من مقاطع، وتتشكل هذه المقاطع من حروف. فإذا أخذنا كل كلمة من هذه الكلمات على حدة لن نستطيع فهم الجملة، أما إذا وضح معنى الجملة فجأة فإن معنى كل كلمة يندرج فى هذا المعنى الكلى. هكذا يشبه الفلاسفة الترانسندنتاليون العقل المطلق بالجملة التى نمثل فيها باعتبارنا مفكرين فقرةً أو كلمة أو مقطعًا أو حرفًا. وكما يأتى الله أولاً فى ترتيب وجود الموجودات تأتى الجملة فى أول الترتيب، والعقل الذى يشكل كل الفكر المطلق. قال دارسو اللغة: يبدأ الكلام حين يحاول الناس تكوين الجمل. فتم أولاً استخدام التعبيرات الصوتية المركبة أى مركبات صوتية، ثم بعد فترة تم تحلل هذه المركبات إلى أجزاء لغوية وعبارات نحوية. ليس الأمر كما لو كان الناس قد اخترعوا الحروف أولاً، ثم قاموا بتكوين المقاطع منها، ثم تكوين الكلمات من هذه المقاطع، وإنما جاءت المسألة على خلاف هذا الترتيب. كذلك فعل المثاليون وأكدوا أن الفكر المطلق الشامل يُعد الشرط الأول والأساس لكل أفكارنا. ولسنا نحن المخلوقات المتناهية إلا أجزاؤه اللغوية أو كلماته.

تبدو الصورة المجازية جميلة، وتنطبق فوق كل ذلك، وبصورة حرفية، على كليات صغيرة من الخبرة والتى يقتنع معظمنا بمجرد سماعها ضرورة انطباقها على كل شىء أو بصورة كلية. فلا توجد قطرة صغيرة من المطر بدون نزوله فى "زخات"، ولا توجد "ريشة" أو رقبة أو حويصلة أو منقار أو ذيل بدون وجود الطائر. لا يمكن أن يأتى أى من هذه الأشياء بصورة

(٩) لقد تمسكت بالنظرية باعتبارها أفضل من يصف أنماطًا كثيرة من الميادين العليا للوعى. إذ لا تحوى هذه الأنماط العليا الحالات الدنيا التى قد تعرف نفس الموضوعات. ومع مرور الوقت اكتشفت عدم صحة ذلك فى مجالات علم النفس، لذلك سحبت فى المقال المنشور فى "المجلة النفسية" (١٨٩٥) ص ١٠٥ اعتراضى من حيث المبدأ على الحديث عن تشكيل مجالات من الوعى من أجزاء أبسط، تاركًا للوقائع مسألة تحديد الحالات الخاصة التى يتم فيها مثل هذا التشكيل.

تلقائية. وبالتالى، وضعنا دون تردد القانون القائل: "لا يمكن أن يوجد أى جزء من شىء إلا إذا كان هذا الشىء موجودًا"؛ أى "لا يوجد جزء دون وجود الكل الشامل لهذا الجزء". ومادام كل شىء ليس إلا جزءًا من العالم ككل، ولا يوجد شىء إلا حين يتم إدراكه (إذا كنا مثاليين) فلا بد من وجود المطلق الشامل شاهدًا على وجود الكل. ويُعد السبب الوحيد لوجود أى وقائع جزئية بما فيها واقعة وجودنا. فلا نرى أنفسنا أو نفكر فيها إلا باعتبارنا مجرد مجموعة من الريش التى تساعد على تكوين هذا الطائر المطلق. وإذا ما طبقنا ما قد يحدث لبعض الكليات التى نلاحظها فى خبرتنا على كل الكليات فإنه من السهل أن نصبح فلاسفة مثاليين ومن الدعاة لفلسفة المطلق.

إذا حاولنا تحليل المفهوم الذى قد ينتج عن هذه الصورة المجازية، ولم نستسلم لإغراءاتها سواء كانت فى شكل "جملة" أو "طائر" أو "زخة" أو أننا نشكل أجزاءً من المجال الأبدى للوعى، تظهر أمامنا مجموعة من الصعوبات المحزنة والمشكلات المعقدة. تتمثل الصعوبة الأولى فى نظرية "مادة العقل". إذا كان المطلق قد خلقنا بمعرفته لنا أو حقق وجودنا من خلال هذه المعرفة، فكيف يمكن أن نُوجد على خلاف معرفته لنا؟ إذا كان يعرفنا مع كل شىء آخر معرفة تامة، وكان الوجود لا يعنى إلا المعرفة والخبرة كما يقول المثاليون، فإن وجودنا تختلف صورته عن الصورة التى يدركها المطلق؛ إذ يجعلنا شعورنا بالجهل والنقص نختلف عن المطلق أى تختلف معرفتنا لأنفسنا عن معرفته لنا. ولا يحدث الاختلاف بسبب شعورنا بالنقص فقط، وإنما بسبب قدرتنا أيضًا على ارتكاب الرذائل والأفعال المشينة. كذلك لا يستطيع المطلق أن يشعر بالشكوك التى نعانى منها بسبب جهلنا أو الآلام التى نشعر بها بسبب عجزنا، فلديه حل لكل مشكلة فى حياته الأبدية. يدفعنا عجزنا لارتكاب المعاصى التى يمنعه كماله من ارتكابها. واضح أن ما قلته عن الأبجدية والحروف ينطبق على خبراتنا وخبرة المطلق حين نقارن بينهما، فليست العلاقة بين خبراتنا وخبرته علاقة تطابق.

تظهر الصعوبة الثانية فى استحالة توافق جزئيات خبرتنا مع كوننا مجرد موضوعات فى عقل المطلق. يخلق الله الأشياء باعتبارها موضوعات خارج ذاته، ويكون لكل منها وجوده المستقل كما يقول المدرسيون. ولا تكون موضوعات الفكر أشياء فى ذاتها؛ إذ لا توجد هذه الموضوعات إلا بالنسبة لمن يفكر فيها. فكيف تصبح هذه الموضوعات حية ومستقلة بذاتها أو

تفكر فى نفسها على خلاف ما يفكر المطلق فيها؟ كيف يأتى تفكيرها فى نفسها مختلفًا عن تفكير المطلق فيها؟ فيشبه الأمر كما كانت الشخصيات الأدبية فى الرواية الأدبية تخرج من الصفحات وتستقل بذاتها، وتعقد الصفقات التجارية الخاصة بها وتمارس أدوارًا غير الأدوار التى حددها لها مؤلف القصة.

تتمثل الصعوبة الثالثة فى علاقة الصورة بالشيء. تُعد الصورة المجازية المركبة أو اللغوية للطائر صورة لشيء مادى، ومع ذلك حين نتأملها لا نجد فى العالم وجودًا لأى شيء مركب. فالوقائع الحقيقية جزئيات وليست كليات. ليس الطائر إلا مجرد اسم لواقعة مادية تتعلق بتجمع مجموعة من الأعضاء، تمامًا مثلما نطلق اسم "الدب الأكبر" على مجموعة معينة من النجوم. فليس هناك وجود حقيقى "للطائر" أو "الأبراج السماوية". وما نراه ليس إلا نتيجة تأثر حواسنا بمجموعة من الأشياء المجتمعة مع بعضها. لا تتحقق هذه الرؤية بسبب وجود أى عضو أو أى نجم أو توجد مستقلة خارج الوعى الذى يلاحظها. لا يوجد فى العالم الطبيعى إلا الأجزاء. وليس هناك وجود مستقل للكليات. ويؤكد "العلم" تلك النظرة فى رؤيته للعالم.

تأتى المسألة فى العالم العقلى على خلاف ذلك، فتوجد الكليات مستقلة بذاتها وعن تحققها. يكون "معنى الجملة" ككل خبرة حقيقية تمامًا مثل خبرة الوعى بكل كلمة جزئية فيها. وتوجد خبرة المطلق مستقلة بذاتها تمامًا مثل خبرة الوعى بوجودك أو الوعى بذاتى. لذلك لا تتطابق الخبرة "بالريش" مع الخبرة "بالعصفور" إلا إذا جعلت للمطلق نوعًا متميزًا من الوجود العقلى. وتكون الرؤية التى ظهرت لديه نتيجة اتصاله بعقولنا المتعددة متطابقة مع رؤية الطائر التى ظهرت فى هذه العقول نتيجة رؤيتها للريش والجلد والمنقار والذيل. يصبح "الكل" الذى يلاحظه المطلق عبارة عن استجابة لخبراتنا وليس نفس هذه الخبرات ذاتها وقد توحدت. ونلاحظ أن مثل هذه النظرة تتسق مع التوحيد. فالإله الواحد كائن مستقل، ولا يتوافق مع المثالية ويفصل القول بوحدة الوجود التوحيد بين الله ومخلوقاته بينما تؤكد وحدة الوجود على وحدته معها. وليس وجوده إلا جملة وجودنا، ونحن أجزاء الإله أو المطلق.

أخشى أن مسألة الغوص فى هذه الأعماق المتناقضة لا تتناسب مع محاضرة عامة مختصرة. يحتاج التعامل مع هذه الصعوبات السابقة إلى دراسة تفصيلية لا تسمح المحاضرة

العامة بتحققها؛ إذ لا تحوى هذه المحاضرات إلا الأفكار العامة الموجزة. ربما إذا كنت قد خصصت جزءًا من محاضراتى لمناقشة موضوع المطلق كنت قد وصلت بمناقشة هذه الصعوبات إلى مدى أبعد من ذلك وبنيت تناقض المفهوم منطقيًا. لا يتحمل المفهوم القائل إن الأجزاء والكل عبارة عن تسميات لشىء واحد الفحص العقلى الدقيق، فإذا ما تم البحث فى الواقع المادى عن "النجوم" لن تجد كلاً أو كليات. وإذا انتقلت إلى العالم العقلى واعترفت بوجود الكل العقلى فإنه لا يظهر باعتباره واقعة واحدة ذات أجزاء إنما يظهر باعتباره استجابة من جانب ملاحظ أعلى لمثل هذه الأجزاء، ويشبه دوره الدور الذى ننسبه للإله الواحد.

لم أقبل مفهوم التركيب الذاتى فى المجالات العليا للوعى كما لم أقبله من قبل حين ناقشت "مادة العقل" فى المجالات الدنيا؛ لذلك وجدت نفسى أقول باستحالة المطلق، وأرفض الحرية المطلقة التى مارسها أصحاب مذهب الواحدية المثالية فى تخطى كل القيود التى وصفها "لوتزه". لقد أدهشنى توقفهم كثيرًا وأعترف بأنه قد أصابنى بنوع من الحسد والاستياء فى نفس الوقت؛ شعرت بالحسد بسبب رغبتى فى التمتع بمثل هذه الحرية التى تمتعوا بها لأسباب أعرضها فيما بعد، وشعرت بالاستياء بسبب حصول أصدقائى المثاليين على حق فعل الشىء ونقيضه فى نفس الوقت. استخدم المثاليون نمطًا معينًا من المنطق أسسوا عليه مطلقهم، وحين تم استخدام نفس هذا النمط المنطقى لنقد المطلق رفضوه، وتخلوا عن استخدامه. لم يذكروا الاعتراضات التى قد أثرتها فى الوقت الذى قد استمعت فيه لحججهم ونقدهم لكتاب "إرادة الاعتقاد"[١٠] على الرغم من عدم دقتها. لقد دفعتهم كراهيتهم "لإرادة الاعتقاد" وحبهم للعقلانية الخالصة إلى تجاهل هذه الانتقادات التى وجهتها إلى المطلق. وإذا كان "فشنر" صريحًا فى عدم تفكيره فى هذه الانتقادات لعدم معرفته بها فإن "رويس" الذى من المؤكد سماعه بها قد تجاهلها تمامًا. لقد شعرت كما لو كان هؤلاء الفلاسفة قد منحوا إرادة اعتقادهم فى الواحدية رخصة واضحة، ولا يسمح ضميرهم بإعطاء مثل هذه الرخصة لغيرهم. لقد سمحت لنفسى بعرض هذا الجانب الذاتى وغلبة العنصر الشخصى على هذا الاعتراف. وأنتقل الآن إلى الدراسة الموضوعية.

---

(١٠) كتاب وليم جيمس "إرادة الاعتقاد" صدر عام ١٨٩٧ . (المترجم)

تتمثل الصعوبة الأساسية فى كثرة تلك الاعتراضات والتناقضات التى أهملها المثاليون. نسبوا للوجود كله صفة عقلية، وسريعًا ما تكتشف تناقض اعتقادهم بتطابق المناطق العليا بالسفلى مع هذه الصفة أو الخبرة العقلية. لا يتفق هذا الاعتقاد مع المذاهب المتعارف عليها، سواء كان "بركلى" على حق أم لا فى قوله: "إن الوجود المادى" "وجود مدرك" فإن من الصواب القول إن الوجود العقلى "وجود مدرك" أيضًا. إذا شعرت بالألم مثلاً، فليس هناك إلا الألم فقط الذى أشعر به مهما حدث لى بسبب هذا الشعور. لا يمكن أن يدعى أحد أن هذا الألم الذى أشعر به ليس حقيقيًا أو أنه يبدو ألمًا أو يشبه الألم فقط والألم الحقيقى شىء مختلف عنه. فلكى تكون هناك خبرة عقلية يجب أن تكون خبرة لفرد معين، فلا خبرة عقلية دون وجود مدرك لها.

لم يقم المثاليون المهتمون بالمسألة بفعل أى فعل من فعلين كان عليهما القيام بأحد منهما: الأول أن يرفضوا مفهوم المطلق ويتم قبول الحالات العقلية كما هى، والثانى أن يظلوا محافظين على المفهوم ويعترفوا بوجود عنصر متميز موحد يقوم بعمل "العارف الشامل للكل"، تمامًا مثلما تقوم النفوس أو الأرواح فى فلسفتنا الشعبية بدورها المعرفى فى معارفنا الجزئية. وإذا لم يحدث ذلك قد يشبه الأمر الشركة المساهمة التى لا يوجد بها إلا المساهمون وليس لها مدير أو أمين صندوق. وإذا شكلت عقولنا المحدودة "بليون واقعة" فإن عقلها العارف للبليون سوف يشكل عالمًا يتكون من "بليون وواحد" واقعة. لم يتفق المثاليون على وجود "النفوس" التى تشكل مبادئ معرفية كما يفعل علم النفس الفسيولوجى؛ إذ يعتقدون أن "كانط" قد قضى على وجود هذه النفوس. وعلى الرغم من حديث بعض تلاميذ "كانط" عن "أنا متعال" للإدراك (الذين اعتبروه أفضل شىء قدمه "كانط" لورثته) فإن المثالية الواحدية قد حولت دور هذا "الأنا المتعالى" إلى دور "الرائى للكل" الذى لا نكون سببًا فى اكتسابه لهذه الرؤية الشاملة وإنما أجزاء مكونة لها: نحن الحروف وهو "الأبجدية"، نحن الملامح وهو الوجه. ليس بالطبع كما لو كانت الأبجدية أو الوجه شيئين إضافيين للحروف والملامح، وإنما كما لو كانا اسمين آخرين لنفس الحروف وللملامح ذاتها. حقيقة، تختلف الصورة الكلية أو صورة الكل عن الصورة الجزئية أو صورة الجزء وإنما يكون كلاهما واحدا، وكل ما هنالك أن الصورة الجزئية مجرد مظهر لا قيمة له، ولا يتم الاهتمام بها.

على الرغم من إمكانية قبول هذا القول فإنه يتعارض مع مبدأ آخر من مبادئ المثالية، يتمثل فى القول بأن كل واقعة عقلية تدرك كما هى وكما تظهر، وإذا كانت صور ظهورها مختلفة فإن صورة الكل والصور الجزئية لا يمكن أن يتطابقا.

يتمثل المخرج الوحيد من هذا الموقف (إلا إذا رغبنا فى التخلى عن منطق الهوية تمامًا) فى النظر إلى "الكل" و "الأجزاء" باعتبارهما نظامين متميزين للشهادة أو المعرفة. يكون كل جزء صغير من الأجزاء واعيًا بمضمونه فقط، بينما يكون الشاهد (العارف) الأكبر عارفًا بكل العارفين الصغار، ويعرف ما لديهم من معرفة، ويدرك محتويات عقولهم جميعًا. ويعرف أيضًا علاقاتهم بعضهم ببعض ومقدار الجهل لدى كل منهم.

من الواضح أن هذين النمطين من الشهادة أو المعرفة غير متطابقين. ويؤكد القول بالتعددية وليس بالواحدية. وناقشت بوضوح فى كتابى "علم النفس" مثل هذه التعددية. اعتبرت كل "تجمع" فى ميدان الوعى كائنًا مستقلاً، وصرحت أن كل مجال أعلى من الوعى يحل مكان مجال أدنى منه من الناحية الوظيفية يحقق مزيدًا من المعرفة عن نفس الموضوعات التى يضمها المجال الأدنى.

لم يفلح فلاسفة المثالية فى محاولة الهروب من القول بالتعددية ومن اللغة المزدوجة. تحدثوا عن "وجهات النظر" الأبدية والزمنية للعالم، وعن المتناهى واللامتناهى، والمطلق والنسبى، والحقيقة والظاهر، والنظرة الجزئية والكلية[١١]. لقد تجاهلوا أن القيام بمثل هذه التفرقة بين الطرفين يُعد اتجاهًا للقول بوجود كائنات مختلفة ووجهات نظر أو جوانب أو مظاهر متعددة أو طرق للنظر متنوعة أو ما شابه ذلك. كما يُعد هذا القول أيضًا قولاً لا معنى له إلا إذا افتراضنا وجود مجموعة من المشاهدين المختلفين خارج المحتوى الثابت للواقع تختلف وجهات نظرهم عن وجهة نظر العقل المطلق الذى يدركهم.

إذا نظرنا للمفهوم السابق نظرة تحليلية فعلينا أن نسأل عما يتضمنه هذا الظهور المختلف "لوجهات النظر" المختلفة. إن لم يكن هناك مشاهد خارجى لن يظهر الشىء إلا

(١١) يشير هنا إلى كتاب "جوزايا رويس" العالم والفرد الجزء الثانى، والتفرقة بين الزمنى والأبدى عنده. (المترجم)

لنفسه. وتظهر الأجزاء لنفوسها من الناحية الزمنية. ويظهر الكل لذاته من الناحية الأبدية. وبالتالى تخرج النفوس وتنتشر داخل الواقع الواحد الذى يؤكده المثاليون. كيف يكون العقل الواحد كثرة؟ ضع شهودك فى أى مكان، سواء داخل ما يرونه أو خارجه، تكتشف فى النهاية أن الشهود يجب أن يتميزوا وفقًا للمبادئ المثالية ذاتها وتختلف عن بعضها لأن ما يشاهدونه يكون مختلفًا.

أخشى عدم وضوح ما قصدته. أعرف أن الكثيرين من حضراتكم يملَون الجدل العقيم، ويقولون لتكن تعدديًا أو فيلسوفًا واحديًا وارحمنا من سماع هذا الجدل العقيم. ربما يذكرنا ذلك بمقولة "تشيسترتون": "يُعد المنطق الشىء الوحيد الذى يدفع الإنسان للجنون". ومع ذلك، لا تستطيع سواء كنت عاقلاً أو مجنونًا أن تتجاهل الصعوبات التى تواجه المثالية الواحدية. ما الفرق بين القول "إن الأجزاء والكل يشكلان كل جسد الخبرة"، والقول "إن الكل والأجزاء نوعان مستقلان"؟ ما الجديد فى التوحيد بين الكل والأجزاء؟ واضح أن شعور حضراتكم بالملل بسبب نظرتى النقدية وإثارة المشكلات والصعوبات وعدم حلها. لذلك أنتقل الآن للتمهيد للبحث عن حل لها.

أود قبل البدء فى البحث عن حل توضيح نقطة فى غاية الأهمية. فليس المطلق ذاته ما يثير حيرتى المنطقية وإنما فئة الافتراضات الكثيرة التى يمثل افتراض الخبرة المجمعة أهمها، وادعاء تطابق هذه الخبرة الجمعية مع الأجزاء المكونة لها. على الرغم من تلقى هذه الخبرة لأشياء تختلف عن الخبرات التى تحصل الأجزاء عليها. وإذا كان من الممكن وجود هذه الخبرة المجمعة منطقيًا فمن الممكن وجود المطلق. نقدت المطلق فى محاضرة سابقة من وجهات نظر مختلفة، وقصدت النظر إليه فى هذه المحاضرة باعتباره نموذجًا لأكثر الأشياء التى أثارت حيرتى المنطقية فى أكسفورد. إذ لا أستطيع أن أفهم منطقيًا كيف يمكن لأية خبرة مجمعة من أية درجة أن تتطابق منطقيًا مع مجموعة من الخبرات الموزعة، إذ يشكلان مفهومين مختلفين. شاء القدر أن يكون المطلق خبرة مجمعة عند المثاليين فى أكسفورد، ولذلك اعتبرت نقده حقًا يخصنى فقط. ومع ذلك لاحظت أن "روح الأرض" عند "فشنر" أو أية مرحلة تحتها أو فوقها يمكن أن تحقق مرادى، إذ ينطبق نفس الاعتراض المنطقى على هذه الخبرات المجمعة على المطلق أيضًا.

السؤال الآن: هل يمكن القول إن كل واقعة عقلية مركبة عبارة عن كائن نفسى يقوم على مجموعة من الكيانات النفسية الأخرى التى تشكل أجزاءً لها ويحل هذا الكائن وظيفيًا مكانها ولا يكون مكونًا منها بصورة حرفية أو يمثل مجموعًا لها؟ كان ذلك النهج الذى قد اتبعته فى كتابى "علم النفس". إذا ما تم تطبيقه فى مجال اللاهوت الدينى يجب أن نرفض المطلق ونستبدل به مفهوم "الله" عند من يؤمنون بوجود إله واحد خالق لكل شيء. كما يجب أن نرفض أيضًا مفهوم "روح الأرض" عند "فشنر" ومجموعات الخبرات وكل الدرجات أو المركبات التى تتشكل من نفوسنا الجزئية البسيطة بالطريقة التى يقول بها "فشنر". والواقع، يجب أن نرفض مثل هذه الأمور باسم منطق الهوية الخالد الذى يعلمنا أن النظر للشيء ونقيضه على أنهما شيء واحد يعنى ارتكاب جريمة التناقض الذاتى.

واضح أن النتيجة المترتبة على هذا الموقف الفلسفى لا يمكن قبولها؛ إذ يؤدى الولاء إلى نمط منطقى معين للعقلانية إلى عدم قبول أى نمط فكرى آخر وعدم الولاء إلى أى نمط آخر. يؤدى هذا الولاء إلى تصور العالم منفصلاً، ويقضى على أى ترابط له. ألا يمكن أن تشترك كل ميادين الخبرة التى يحل بها بعضها مكان البعض أو تدرك نفس الموضوعات فى أنساق أكثر اتساعًا أو تضم أبسط المعارف فى المعرفة المطلقة؟ ألا يمكن أن يكون لها وجود مشترك رغم الصورة المشتركة الواضحة لوظيفتهم المعرفية؟ من الواضح أن نجاحها المطرد يُعد وفق هذا الوضع وتلك الشروط معجزة غير مفهومة. فإذا ما أجبت أن الموضوع المشترك بينهما يعد كافيًا لجعل المشاهدات المتعددة والرؤى المتعددة متواصلة ومستمرة فإن نفس المنطق الجامد والمتصلب يواجهك بالسؤال عن كيف يظهر الموضوع الواحد متعددًا؟ وكيف يكون الموضوع الواحد صورًا متعددة؟ تؤدى مظاهره المتعدد إلى كثرة، ويتفتت عالم موضوعاتنا إلى مجموعة من القطع الصغيرة المنفصلة مثل عالم نفوسنا، وتصبح صورته مسألة لا يمكن قبولها.

سبق أن صرحت بشعورى بالحسد من "فشنر" ومن كل أصحاب وحدة الوجود، وتمنيت لنفسى هذه الحرية التى يتمتعون بها والتى مكنتهم من جعل الميادين العقلية تجمع نفسها، وبالتالى تجعل العالم مترابطًا ومتصلاً وله صفة الدوام. لم يكن ضميرى يسمح بالحصول على مثل هذه الحرية. لا يمكن أن يكون سر تواصل الحياة الذى يشعر به العالم فى باطنه ويعبر عنه كل لحظة فى أفعاله عنوانًا للتناقض وتجسيدًا له. إذا قال المنطق أن العالم واحد فبئس

المنطق، وإذا كان المنطق والتجريد الناقص والثابت، والأقل من حيث المفردات، فإنه يجب أن يذعن للواقع ولا يخضع الواقع له. لا يمكن أن يسجن ذكاؤنا نفسه حيًا مثل الفراشة داخل الشرنقة، يجب أن يظل محافظًا على تواصله مع العالم الذى أنجبه ويدخل فى حوار معه. سار "فشنر" و"رويس" و"هيجل" على نفس النهج. لم يسمع "فشنر" بالاعتراض المنطقى. وسمع "رويس" صوته ولكنه بذكاء تجاهل عباراته. وسمع هيجل الانتقادات ولكنه احتقرها واستخف بها. ومضى كل منهم سعيدًا فى طريقه. فهل علينا أن نواجه وحدنا هذا الاعتراض؟

حاولت معالجة المشكلة سنوات طويلة، وملأت آلاف الصفحات حولها، وحاورت نفسى مرات عديدة. كيف يمكن لأنواع الوعى المتعددة أن تصبح وعيًا واحدًا؟ كيف يمكن أن تكون الخبرة الواقعية الواحدة هى نفسها خبرات متنوعة؟ كان التفكير فى المشكلة لا يأتى بحل جديد لها. ووجدت نفسى أمام طريق مسدود؛ رأيت إما أن أتخلى عن "علم النفس" هذا العلم الذى تعلمته من "كانط" والتزمت به وأقسم كذبًا "بأن" لا روح له أى أعود إلى العلماء الروحانيين لمعرفة الحالات العقلية التى تظهر متفرقة فى لحظة ومتجمعة فى لحظة أخرى أى أعود إلى الفلسفة المدرسية والفهم العام أو أعترف صراحة أن حل المشكلة مستحيل. وبالتالى يجب أن أتخلى عن المنطق العقلى، منطق الهوية، وأتبع إحدى الصور الأعلى أو الأدنى للعقلانية أو أواجه فى النهاية حقيقة أن الحياة غير معقولة منطقيًا أى لا تخضع لمنطق عقلى.

تواجه هذه المواقف الثلاثة المحيرة كل من يحاول التفكير فى حل للمشكلة. قد يرى من ينهج نهج الفلسفة المدرسية والفهم العام أن الجبل قد يلد فأرًا، ولا معنى لما انتهيت إليه أو لهذه الآلام التى أعانى منها. يجب أن تقبل فكر علماء الروح المدرسيين وتتخلى عن التزمت المنطقى الشديد. دع النفوس تربط إحساساتنا بملكاتنا العقلية، واستبدل "الله" بروح عالم "وحدة الوجود": فتدور عجلة أفكارك من جديد، وتتخلص من الحيرة، وتستمتع بالحياة والمنطق معًا.

أعلم أن كثيرًا من حضراتكم يرون الحل واضحًا وسهلاً، ويتفق مع طبيعة حياتنا وعاداتها فى الحديث. ومع ذلك، لم يسقط مفهوم "الروح" المستخدم من قبل الناس العاديين

والفلسفات الشعبية من أعين المفكرين النقديين لأسباب تافهة أو غير واقعية. لم يعد للمفهوم الاحترام الكافى فى هذه الأيام. وشارك مصيره الجواهر والمبادئ الجوفاء التى لا تمثل شيئًا. وتبدو مجرد مذاهب عقيمة أمام كل بحث جاد. وليست إلا مجرد مجموعة من الملابس التنكرية. لا يوجد أى معنى عميق فى القول بارتباط مئات الإحساسات فى مركب واحد تقوم الروح بتركيبه كما لا يوجد معنى تمامًا حين نرى رجلاً يحيا ثمانين عامًا ونعتقد أنه فى الثمانينيات من العمر أو حين نسمى أنفسنا بالخماسيين حين نرى أن لنا خمس أصابع. لقد مزقت النفوس نفسها وفقدت قيمتها. ويجب أن تبحث فلسفة الخبرات المتعددة عن مبادئ أقل خواء وأكثر وضوحًا. باتت كلمة "الروح" مثل كلمة "العلة" مجرد كلمة نظرية أو عقبة تدعى أن يتم تفسيرها مستقبلاً.

أرجو أن تسمحوا حضراتكم اتفاقًا مع التيار الفكرى الذى خلّفه "هيوم" وما يسمون "بالفلاسفة بعد كانط" أن أترك "الروح" خارج المناقشة الحالية وندرس المشكلات الباقية. وربما قد تحصل "النفوس" على مكانتها مرة أخرى فيما بعد، وتشكل مقولة فكرية طبيعية يستطيع العقل قبولها دون مقاومة أو اعتراض. وأعتقد أنه إذا كان للاعتقاد فى وجود "النفس" أن يخرج للحياة مرة أخرى بعد هذه الدراسات العديدة التى دفنته وأقامت له الجنازات بعد نقد "هيوم" و "النقد الكانطى"، فإن هذا الاعتقاد لن يقوم مرة أخرى إلا حين يكتشف فرد ما الدلالة "البراجماتية" للمصطلح التى لم يتم ملاحظتها من قبل. وحين يتكلم هذا البطل المكتشف قد نجد لدينا الوقت للتفكير فى "الروح" بجدية واهتمام.

دعنا نترك "النفس" ونواجه الصعوبة المتمثلة فى ضرورة الاختيار بين طرفين متقابلين يمكن صياغتهما فى السؤالين التاليين؛ أولهما: هل يمكن التخلى عن منطق الهوية؟ وثانيهما: هل نستطيع القول إن الخبرة الإنسانية لا صلة لها بالعقلانية أو غير عاقلة؟ ليس كلاهما سهلاً، ومع ذلك علينا أن نختار أحدهما.

ندُر الفلاسفة الذين تحدثوا عن ضرورة الاختيار بين الطرفين أو الاتجاهين. قال بعضهم إن الواقع يجب أن يكون معقولاً. ومادام المنطق العقلى العادى شكل المعيار الوحيد للمعقولية

فالواقع والمنطق يجب أن يتوافقا بطريقة ما. كان "هيجل" فيلسوفًا غير متصوف واجه الموقف بأمانة وتخلى عن المنطق العادى ومحافظًا على عقلانية زائفة باختراع ما يسمى بالمنطق الأعلى للعملية الجدلية. وتمسك "برادلى" بالمنطق العقلى وبفضله اتهم العالم بأنه تجسد لا عقلانى، وقال إن ما يجب أن يوجد أو يستطيع الوجود لا بد أن يتحرر من هذه الحالة اللاعقلانية. ولقد استطاع "المطلق" التحرر بطرق سرية خاصة به، لا نستطيع معرفتها، ويستحيل علينا تخمينها أو تخيلها، وبالتالى لم نتحرر حتى الآن. ويصبح مذهب "برادلى" مذهبًا صوفيًا. وقال "رويس" و "تيلور" بحلول مشابهة، وإن كانا قد قللا من درجة اللامعقولية التى قال بها "برادلى". وحاول "رويس" بالأخص أن يجعل صور التحرر السرية التى مارسها "المطلق" متفقة إلى حد كبير مع تخيلاتنا أو متجانسة معها.

السؤال الآن: كيف نتخلص من هذا المأزق التراجيدى؟ لقد وجدت نفسى مجبرًا على التخلى صراحة عن المنطق بصورة لا رجعة فيها. ولئن كان للمنطق قيمة كبرى فى حياتنا واستخداماته خالدة فيها فإن استخدامه فى الجوانب النظرية لا يفيد فى فهم الطبيعة الأساسية للوجود. من الواضح أن حياتنا، والواقع، والخبرة، والمحسوس والمباشر أو ما شئت استخدامه من الكلمات للتعبير عن هذه الأمور تجاوز المنطق وتفوقه. وإن شئت استخدام كلمات التمجيد، والقول: "إن الواقع يخضع لمنطق أعلى أو يتصف بدرجة أعلى من المعقولية" فإن هذه الكلمات لن تزيد المسألة إلا غموضًا، وتخلط المعانى بدلاً من توضيحها وتمييزها، ويحدث نوع من الخلط بين الواقع والمنطق. لذلك أفضل القول: "إن الواقع ليس عقلانيًا من حيث التكوين بدلاً من وصفه بأنه لا منطقى أو لا معقول". وأقصد بالواقع هنا الواقع الذى تحدث به الأشياء، وكل الوجود الزمنى دون استثناء. بل لا أضمن إطلاقًا عدم الشك فى إمكانية وجود أى واقع أعلى من الواقع الذى نحيا فيه ونسبح فى تيار حوادثه. لا يتناسب هذا الواقع المعطى لنا مع المنطق، وإذا ما وجد واقع أرقى منه مثل "المطلق" مثلاً فإن هذا الواقع يظل أيضًا غير خاضع لمنطقنا العادى باعتراف أصحاب من يؤمنون بوجوده. وطالما جاوز هذا الواقع المنطق فإنه يظل أقل عقلانية أو بعيدًا عن العقلانية بمنطقنا؛ وبالتالى لن يساعدنا اعترافنا بوجود هذا الواقع الأرقى على الدفاع عن المنطق والتوحيد بينه وبين الواقع باعتباره أداة مناسبة لإدراكه.

قد تبدو هذه الأقوال غامضة فى غياب عملية الشرح والتفسير. وآمل محاولة تفسيرها وإزالة الغموض عنها أو على الأقل عرضها بوضوح فى شكل برنامج أو خطة عمل أو دعوى نسعى للدفاع عنها فيما بعد.

سبق أن وضحت صراعى الطويل مع هذا القياس الإحراجى[١٢] أو ذلك الموقف الذى يجب أن أختار فيه بين الأمرين السابقين. لم أستطع التحرر من هذا الموقف، واستبعاد المنطق من أقسام الفلسفة ونقله إلى عالم الممارسة الإنسانية أو تقليل قيمته فى الحياة النظرية إلا بعد قراءتى لأعمال الأستاذ "هنرى برجسون"، وتأثرى بآرائه، واكتسابى الجرأة منها. ربما ظللت أملأ الصفحات لولا قراءة أعماله، آملاً الوصول إلى نتائج، أواجه ما أواجه من صعوبات، محاولاً كشف سلوك للواقع لا يتناقض مع القوانين المتعارف عليها لمنطق الهوية. لم أستطع المغامرة إطلاقًا لولا الثقة التى اكتسبتها من "برجسون" بعرض هذه الآراء الخاصة أمام حضراتكم.

أجد من الضرورى تقديم تفسير تمهيدى لفلسفة "برجسون" حتى يسهل فهم آرائى بصورة واضحة. ويجب أن ألتزم كما فعلت مع فلسفة "فشنر" بعرض الملامح الرئيسية والضرورية لفلسفته والتى تتعلق مباشرة بالمسألة التى ندرسها الآن وعدم الدخول فى التفاصيل العديدة لفلسفته، مهما كانت درجة أهميتها. وبالتالى نبدأ بعرض نقده للمذهب العقلى. وأعتقد أن هذا النقد قد قضى على المنهج العقلى تمامًا وعلى أمل عودته مرة أخرى. لا أجد طريقة يمكن أن ينهض بها هذا المذهب بصورته الأفلاطونية القديمة باعتباره المدافع المخلص والوحيد عن طبيعة الوجود. وإن كان "كانط" قد رفض ادعاءات المذهب العقلى بقدرته على تعريف الواقع فى ذاته، وتركه يضع القوانين الخاصة بكل خبراتنا الإنسانية، فإن "برجسون" قضى عليه تمامًا ورفض قدرة مناهجه على تقديم تفسير كاف لخبرتنا الإنسانية. أحاول فى الفصل القادم توضيح كيفية قيام "برجسون" بهذا النقد للعقل بأسلوبى الخاص. أما الآن، فما دمت قد استخدمت كلمات مثل "منطق"، ومنطق الهوية، والمنطق العقلى، والمذهب العقلى، وأستخدمها كما لو كانت كلمات واضحة بذاتها، ولا تحتاج للشرح والتفسير، فإن من الحكمة وقد وصلنا إلى هذه المرحلة من بحثنا، أن أبين المعنى الذى أقصده من هذه الكلمات،

(١٢) التيار الإحراجى، dilemma.

حين أدعى أن "برجسون" رفض قدرتها على تقرير ما يكون واقعًا وما لا يكون. لذلك، سأحاول توضيح ما أعنيه بالعقلانية أو بالمذهب العقلى فى الفترة الباقية من هذه المحاضرة.

استاء بعض المشاركين فى المناقشات الجارية حين تم تصنيفهم من العقليين، خاصة حين استخدمت الكلمة باستخفاف ومقللاً من شأنها. وآسف إذ مس هذا الاستخدام مشاعر البعض. تستمد العقلانية قوتها من الملكة التى تعطى لنا الأفضلية على الحيوانات، ومن قدرتنا على ترجمة المادة الخام للخبرات الشعورية إلى نسق من التصورات المجردة. فليست التجربة المباشرة غير المسماة وغير المصنفة مجرد شىء يحدث، أى شىء يحدث يسأل نفسه ماذا أكون؟ ونستطيع أن نعرف ما هو بعد تسميته وتصنيفه، ويتم هذا التصنيف بعد وضعنا لمجموعة من الأسماء المجردة أو من المفاهيم التى يعنى كل تصور منها أو مفهوم نوعًا محددًا من الأشياء، ويبدأ التعامل الكفء لأى جزء من أجزاء الخبرة بمجرد تصنيفنا لأجزائها المختلفة. ويمكن التعامل مع الشىء وفقًا لقانون الفئة التى ينتمى إليها، ونكتسب بهذه الطريقة مزايا لا حصر لها. وتعد قدرتنا النظرية والعملية على وضع المفاهيم المجردة وتصنيفها إحدى أهم خصائص نوعنا الإنسانى، وحق خاص للنوع البشرى. ودائمًا ما نعود إلى الواقع الحسى من هذه الرحلة التى قطعناها بين المجردات بمزيد من القوة والرؤية الفاحصة. ولا عجب أن المفكرين الأوائل قد نسوا أن هذه المفاهيم صناعة بشرية، وتم تجريدها من المادة الزمنية الخام، وانتهوا إلى معاملة هذه المفاهيم والتصورات باعتبارها نمطًا أرقى من الوجود أو من منزلة أرفع وأنقى، وأصدق، وإلهية. وبالتالى يعارض من حيث الطبيعة العالم السفلى المتغير المضطرب. فيظهر هذا العالم الأخير فاسدًا وصورة زائفة لهذه المفاهيم وتلك التصورات.

بدأ فساد معنى العقلانية حين قال "سقراط" و"أفلاطون" أننا نعرف حقيقة الشىء من تعريفه. وعرفنا من "سقراط" أن الوجود من الماهيات وليس من المظاهر. ونعرف ماهيات الأشياء من التعريفات. نحدد الشىء بمفهوم معين ثم نحدد المفهوم بالتعريف، وبالتالى يرتبط وجود الشىء بتعريفه، وندرك حقيقته وماهيته الحقيقية من تعريفه.

بدأ سوء استخدام المفاهيم حين بدأ توظيفها بصورة إيجابية للحذف والمنع. لم يقتصر استخدامها على تحديد صفات الأشياء أو نسب بعض الصفات لها وإنما لحذف الصفات

الحسية التى تظهر فيها واستبعادها منها. إذا كان المنطق يستطيع استخراج كل النتائج المترتبة على أى تعريف يتناوله فإن المنطقى المتسرع يميل دائمًا - حين لم يستطع استخراج صفة معينة من التعريف - إلى إنكار امتلاك الموضوع الحسى الذى ينطبق عليه هذا التعريف لتلك الصفة. فحين يفشل التعريف فى إثبات الصفة يستبعدها أو ينفيها. وكان "هيجل" يستخدم هذا المنهج بانتظام لتأسيس نسقه الفلسفى.

يتحول نمط التفكير الذى يؤدى إلى تحقيق غاية معينة إلى منهج يتم اتباعه دائمًا، ثم يُصبح عادة، ثم ينتهى الأمر فى النهاية إلى أن يصبح طاغية يدمر الغاية التى كان قد تم اتباعه لتحقيقها. فيتم استخدام المفاهيم فى البداية لفهم الأشياء ثم ينتهى بها الأمر إلى أن تصبح عقبة أمام فهم هذه الأشياء نفسها. فحين تدرك مثلاً استقلال الأشياء ووجودها مستقلة عن بعضها، يجب أن تبدأ فى إنكار وجود أية رابطة بينها. فمفهوم "الارتباط" ليس متضمنًا فى تعريف معنى الاستقلال، ويجب لهذا السبب أن تنكر أية صور ممكنة للوحدة بين الأشياء التى سبق أن أدركت كثرتها وتعددها. لقد ألقينا نظرة سريعة على طريقة استخدام "هيجل" و"برادلى" لمثل هذا النمط من التفكير، ونتذكر سخرية "سيجوارت" من أن الخيّال لا يستطيع السير على قدميه طوال حياته، ولا يستطيع المصّور "أن يفعل شيئًا إلا التصوير".

أدى التطرف فى هذا الاتجاه إلى إنكار إمكانية حدوث التغيير، ورأى بعض الفلاسفة استحالة التغيير. فإذا كان تعريف "أ" ثابت لا يتغير، فإن تعريف "ب" ثابت أيضًا، ولا يمكن أن يتحول أحدهما إلى الآخر. لذلك، يُعد المفهوم القائل أن الشىء الحسى "أ" يجب أن يتغير إلى الشىء المحسوس "ب" مفهومًا مناقضًا للعقل. طرح الأستاذ "برادلى" إشكاله حين تساءل عن كيف يكون "السكر" لذيذ الطعم؟ وفاقت العقلانية نفسها وتحولت إلى الحرفية. فالسكر سكر، ولذيذ الطعم لذيذ الطعم، ولا يكون أحدهما الآخر على الإطلاق. لا يمكن أن نفهم من كلمة "يكون" ارتباط أى موضوع بمحموله من الناحية العقلية. لا يوجد شىء "بين" الأشياء يمكن أن يربطها ببعضها. وتُعد أداة الربط "بين" موضوعًا ثالثًا بين الحدين اللذين تقع بينهما، وبالتالى تحتاج هى نفسها إلى أداة ربط تربطها هى نفسها بالطرف الأول أولاً وبالطرف الثانى ثانيًا أى تربطهما عن طريق أداتين أخريين، وهكذا إلى ما لا نهاية.

تمثلت الصعوبة التى شغلت فكرى وقتًا طويلاً فى استحالة فهم كيفية إدراك "خبرتى" و"خبرتك" لبعضهما، واشتراكهما فى عالم واحد على الرغم من استقلالهما عن بعضهما يحكم تعريف كل منهما. كيف تصبحان أعضاءً فى "عالم واحد" للخبرة تعرف أجزاؤه بعضها بعضًا، وتكون معروفة له جميعًا فى وقت واحد؟ لا يمكن أن تتوحد "الأشياء" المعرفة بأى وسيلة إذا كانت تعريفاتها مستقلة ومتعارضة. وهكذا نستطيع أن نرى كيف جعل المذهب العقلى عالمنا غير مفهوم، لم نستطع باستخدام المنطق أن نفهم الطبيعة.

أتناول فى المحاضرة التالية الموضوع بصورة أكثر تفصيلاً. وأعتبر دراسة "برجسون" المدخل الرئيسى لهذه الدراسة التفصيلية، وأتخلى عن المذهب العقلى تمامًا؛ حتى أنجح فى توضيح رؤيتى إن لم أنجح فى فهم العالم.

المحاضرة السادسة

برجسون ونقده للمذهب العقلى

كانت المحاضرة السابقة شديدة التركيز والتعقيد، وأخشى أن المحاضرة الحالية أقل تركيزًا من سابقتها. بداية وحتى ندخل فى فلسفة "برجسون" مباشرة، قد صرحت من قبل بتأثرى الشديد بهذه الفلسفة، وكانت سببًا رئيسيًا فى رفضى للمنهج العقلى وللمفهوم السائد بأن المنطق يُعد مقياسًا كافيًا لما يوجد وما لا يوجد.

يُعتبر "هنرى برجسون" شابًا قياسًا بأعمار الفلاسفة. ولد فى باريس عام ١٨٥٩ . كانت حياته نموذجًا لحياة الأستاذ الفرنسى الناجح. دخل المدرسة فى عامه الثانى والعشرين ثم أمضى السنوات السبع اللاحقة يدرس فى "الليسيه" وظل بها حتى سن الأربعين حتى عين أستاذًا فى مدرسة سيد العادية. وأصبح منذ عام ١٩٠٠ أستاذًا فى "الكوليج دى فرانسى" وعنصرًا فى المؤسسة منذ ذلك التاريخ.

باتت فلسفة "برجسون" معروفة للكل. ولا تستطيع مبادئ "تين"[1] التى نفسر بها الشخصيات العظيمة كالجنس، والبيئة، واللحظة أن تقدم تفسيرًا كافيًا لطريقته الفريدة للنظر للأشياء. لا تنبع الأصالة عند الناس من شىء سابق لها، بل تنشأ الأشياء منها. ويجب أن أعترف أن أصالة "برجسون" كانت على درجة كبيرة من الوفرة وفاضت عنها أفكار كثيرة أصابتنى بالحيرة حين حاولت الربط بينها. وأعجب إذا كان هناك من استطاع فهمها كلها. وأعتقد أن "برجسون" نفسه أول من يعترف بذلك؛ فهناك العديد من الأفكار التى لم يوضحها هو نفسه وتحتل مكانًا فى فلسفته، قد يكون معظمها على درجة كبيرة من الأصالة تجعل من

(١) تين، هيبولت أدولف (١٨٢٨ - ١٨٩٣): ناقد فرنسى حاول أن يطبق المنهج العلمى فى النقد الأدبى. (المترجم)

الصعب فهمه، ومع ذلك إذا ما صاحبت الرؤية قدرة فائقة على العرض الواضح والسلس تختلف المسألة تماماً. كانت طريقة "برجسون" في العرض مذهلة. ولما كان الفرنسيون يهتمون بأسلوب العرض(٢) فإن خطاب "برجسون" احتل مكانة مرموقة في الجمال العام والذوق الفرنسي. تحدث الأساتذة الذين لم يقنعوا بأفكاره عن موهبته باحترام وانبهار، ونظر الصغار إليه كمعلم.

ليس هناك أسلوب سلس عبر عن المشكلات الصعبة بسهولة ويسر أفضل من أسلوب "برجسون" في الكتابة، أسلوب صريح واضح. قال عنه أحد الكتاب الأمريكيين إن مرونة الألفاظ التي تستطيع تتبع الفكر وتعبر عنه بدون زيادة أو نقص تشبه الملابس الداخلية الملاصقة لجسد الفرد وتتبع حركة الجسد. يستطيع أن يشعر القارئ بطريقة "برجسون" الواضحة في عرض الأشياء من أول وهلة، ودائمًا ما يُغري أسلوبه القارئ بأن يُصبح تلميذاً له. إنه حقًّا معجزة وساحر حقيقي.

دخل الأستاذ "برجسون" الفلسفة إن صحت معلوماتي من الرياضيات. كانت التناقضات القديمة الخاصة بفكرة "اللامتناهي" المثير الرئيسي الذي أيقظ ملكاته الفكرية من سباتها العميق. تذكرون جميعًا نقيضة "زينون" المشهورة أو المغالطة كما تسميها كتب المنطق عن أخيل والسلحفاة. يتم إجراء سباق بين أخيل والسلحفاة، تنطلق فيه السلحفاة من نقطة معينة ويحاول أخيل أن يلحق بها. نلاحظ دائمًا أن "أخيل" لن يستطيع اللحاق بها، فإذا كان الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية كما يقول لنا العقليون فإن السلحفاة تظل متقدمة على أخيل وتسبقه دائمًا، إذ حين يصل إلى النقطة التي تكون السلحفاة قد بدأت منها، تكون قد سبقته وانتقلت إلى نقطة أخرى، وابتعدت عن النقطة التي بدأت منها، وهكذا إلى ما لانهاية. قد تضيق المسافة تدريجيًا بينهما، ومع ذلك لا يمكن أن يزول الفاصل بينهما. كانت الطريقة الشائعة لتوضيح هذه المغالطة تتم بالإشارة لغموض عبارة "لا يمكن التغلب على الفاصل أبداً". فتعني كلمة "أبداً" دائمًا فترة زمنية لا نهاية لها، بينما تعني حقيقة قدراً أو عدداً من الخطوات اللامتناهية التي يتكون منها الفاصل وعملية التجاوز. فإذا كانت هذه الخطوات

(٢) وضوح العرض: L'art de bien dire.

لامتناهية فى القصر، سوف تكفى فترة زمنية محدودة لها، ويمكن أن تتلاقى فى نقطة واحدة مهما كان الفاصل بينها أو سرعاتها، وتتجه إلى التناهى فى الصغر أو القصر. وهكذا قيل إن هذه النسبية أو التناسب فى القصر فى الفترة الزمنية للمسافات قد حررنا من "المغالطة" التى تفرضها كلمة "أبدًا".

واضح أن النقد السابق يفضل تماماً وجهة نظر "زينون" الحقيقية. إذا لا يتحدث "زينون" عن إمكانية تجاوز السلحفاة، فذلك يمكن أن يحدث فى عشرين ثانية، فإنما يؤكد على استحالة تجاوزها، قد يقول "زينون" "لنترك أخيل والسلحفاة جانبا، ونخرجهما من حسابنا فلقد عقدا المسائل دون داع. انظر إلى أية عملية معينة من عمليات التغير أيًا كانت، انظر إلى عملية انقضاء العشرين ثانية ذاتها مثلاً، إذا كان الزمن يقبل القسمة إلى ما لانهاية وفقًا لوجهة نظر العقليين، فإنه لا يمكن الوصول إلى انقضاء هذه الفترة أو الوصول إلى نهاية العشرين ثانية. إذ مهما كان المقدار الذى انقضى منها يبقى دائمًا جزءًا متبقيًا. ويجب أن ينقضى دائمًا النصف الأول من هذا الجزء المتبقى مهما تضاءل مقداره. فلا يمكن الوصول إلى الجزء الأخير إطلاقًا أو انتهاؤه. إذا أردنا التعبير عن ذلك بالأعداد فإن الوضع يشبه وضع السلسلة المتقاربة فى الرياضيات: نصف زائد ربع زائد ثمن والتى يكون "الواحد" حدها النهائى خارج السلسلة دائمًا. يمكن أن تقترب الكسور منه ولكنها لا يمكن أن تلمسه. وإذا لم تكن هناك طريقة يتم بها خلق الأشياء فى العالم الطبيعى إلا بالإضافة المتتالية لأجزائها المنطقية المتضمنة فيها أى طريقة السلسلة الرياضية المتقاربة، فإن الأشياء لا يمكن أن تظهر كاملة أو توجد مكتملة بسبب وجود جزء باق دائمًا. لا تضع الطبيعة "البيضة" بصنع نصفها الأول منها ثم ربعها ثم ثمنها إلخ... أو تقوم بجمع أجزائها مع بعضها؛ أى إما أن تضع "البيضة" ككل أو لا تخلقها على الإطلاق. وينطبق ذلك على كل وحدات الطبيعة. وهكذا نلاحظ أن مغالطة "زينون" لا يمكن أن تحدث إلا فى مجال أو حالة حدوث "التغير" حيث تكون هناك حاجة دائمًا فى التغير لحدوث مرحلة أولى قبل حدوث المرحلة الثانية وهكذا..

إذن، لا تظهر المشكلة إذا كانت مراحل عملية التغير – تقبل الانقسام إلى ما لانهاية وإذا تم إفراغ الزجاجة مثلاً بإجراء عدد من عمليات الإنقاص المتتالية اللامحدودة فإن من المستحيل رياضيًا انتهاء عملية تفريغ الزجاجة بصورة نهائية. والواقع أن كل عمليات تفريغ

الزجاجات وفناجين القهوة تتم بعدد محدد من عمليات التفريغ. وتتكون كل عملية منها من كمية محددة. فإما أن يسقط الماء كله أو لن تنزل أية كمية منه. وإذا حدثت كل عملية تغير زمنية مثل عملية سقوط الماء أى إذا نما الزمن الحقيقى وتولد عن مجموعة من الوحدات المنفصلة والمستمرة دائمًا مثلما تنمو عملياتنا الإدراكية عن طريق شعورنا باللحظات، لن نعانى من تناقضات "زينون" أو "كانط". فلا يحدث تغير فى خبراتنا الحسية إلا حين نحصل على لحظات إدراكية منفصلة تجعلنا نشعر بالنقص فيها أو الزيادة، ونستطيع ملاحظة الانفصال دائمًا عندما تتوقف اللحظات والأشياء القديمة ولا تتغير أو عندما تظهر أشياء جديدة بدلاً منها. ويُعد مصطلح "فشنر" عن "عتبة" الإدراك وسيلة من الوسائل التى لعبت دورًا فى سيكولوجية الإدراك، نستطيع بها تحديد الانفصال الكمى فى خبراتنا الحسية. إذ تأتى هذه الخبرات الحسية والزمان فى صورة نقاط.

ليست عملية التفكيك المثالية للنقاط والتى نشعر بها فى حالة الكسور والأجزاء إلا وسيلة للانتقال من النظام الإدراكى إلى النظام التصورى والتى سبق الحديث عنها فى المحاضرة السابقة. لقد تم وضع عملية التفكيك للمساعدة على عملية التعقل أو التفكير. ليس هناك مقياس مشترك واضح يتم به قياس اللحظات الزمنية التى تشعر بها الكائنات الحية. يقول "برجسون" دع قطعة من السكر فى الماء ثم انتظر حتى تذوب. تلاحظ أننا نشعر بطول الوقت أثناء انتظارنا لعملية الذوبان، ومع ذلك لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت قطعة السكر قد شعرت بنفس هذه الفترة الزمنية التى شعرنا بها أم شعرت بفترة أقصر أو أطول منها. تتزامن دائمًا كل اللحظات الزمنية المحسوس بها، وتتداخل فى بعضها بعضًا بصورة مبهمة وغامضة. وتساعدنا عملية تقسيمها إلى وحدات منفصلة على التقليل من حالتها الأصلية المختلطة وصبها فى نظام أو نماذج أو مجموعة من الخطوات التى يمكن ملاحظتها، الأمر الذى يمكننا من مقارنة هذه الخطوات مع الخطوات التى تقوم بها الطبيعة، وتنحل إليها تغيراتها. ونستطيع القيام بهذه المقارنة إما بطريقة محسوسة أو مدركة ونقيم بها حالة الغموض الكامنة فى طبيعة اللحظات الزمنية التى نشعر بها وتلك اللحظات التى تتغير الطبيعة من خلالها. نستطيع وضع تواريخ للأشياء. ونطبق مفهوم الزمن الواحد الموضوعى المنساب والمتتابع الذى ينقسم إلى لحظات وحوادث متعددة، ويصبح لدينا مقياس مشترك واحد لكل

مراحل تغير الطبيعة وخطوات هذه التغير. نستطيع القول إن هذه العملية معاصرة أو لاحقة أو سابقة لعملية أخرى. ويتم التعامل معها رياضيًا أو كما نقول، عمليًا ونظريًا، ونضايف هذه العمليات لبعضها بعضًا. ونضعها فى نطاق زمنى مشترك بينها ونظام تخطيطى أو تصورى.

تُعد الحركة - إذا أردنا مثالاً لما نقول - إحساسًا غامضًا ومشوشًا. وتقدم ظاهرة الشعور بالدوار نموذجًا أو مثالاً لهذا الإحساس. إذ نشعر فى حالة الدوار أن حركتنا تتجه فى هذا الاتجاه أو ذاك بصورة أبطأ أو أسرع، وتولد لدينا شعورًا بعدم الراحة والانزعاج، ومع ذلك يستطيع من يشعر بالدوار أن يتأقلم تدريجيًا مع حالة الدوار التى يشعر بها، ويستعيد التوازن مع نفسه ومع الأشياء، حتى ينجح أخيرًا فى السير معتدلاً وبدون ترنح أو تمايل. كذلك يستطيع العقل الرياضى أن يستعيد توازنه المنزعج من الحس بترتيب عملية الحركة بوضعها فى تعريف منطقى أى صياغتها فى شكل معادلة رياضية، فيقوم هذا العقل بتعريف الحركة بأنها "شغل سلسلة من النقاط المتتالية فى المكان بسلسلة متعاقبة من اللحظات الزمنية" ونستطيع بهذا التعريف أن نتخلص من عرض الحس أو غموضه. السؤال الآن: ألا يعنى ذلك أيضًا تخلصنا من الواقع الحسى أيضًا أو هروبنا منه؟ لا تعنى الحركة إطلاقًا الثبات، ومع ذلك نلاحظ أن التعريف الذى تم صياغته يجعل الحركة سكونًا وثابتة. إذ يقدم لنا مجموعة من النقاط المكانية المحددة ومجموعة من اللحظات الزمنية المحددة ومجموعة من العلاقات بينهما من نمط علاقة واحد بواحد؛ أى تكون مجموعة العلاقات أيضًا محددة مثلها مثل النقاط التى تربط بينها. يُقدم التعريف لنا عددًا لا نهاية له من المواضع المحددة ولم يذكر لنا كيف ينتقل الجسم من موضع لآخر. واضح أن الجسم ينتقل من نقطة لأخرى بالحركة، ومع ذلك لا تضم هذه المواضع المدركة مهما كان عددها أى عنصر متحرك أو حركة. لذلك استخدم "زينون" هذه المواضع فى حجته. ولم يكن هناك بديل إلا القول بعدم واقعية الحركة، ويتنصل عقلنا منها باعتبارها وهمًا. هكذا تقلل العقلانية من درجة إدراكنا للتجربة بدلاً من إثرائها.

نحتاج دائمًا إلى نسق من التصورات الثابتة التى ترتبط ببعضها بعضًا لتمسك بخبراتنا بعضها بعضًا وتنسقها. حين تأتى لنا تجربة واضحة بذاتها، نحتفظ بها لاستعمالها فى

المستقبل، ونقوم بتخزينها فى نسق تصوراتنا، ونتعلم دائمًا حذف التجربة التى تفرض نفسها علينا وتخدمنا؛ وبالتالى يكتمل النسق من عمليات الاحتفاظ والحذف للتجارب. وحين نستقبل واقعًا جديدًا نلحقه بالتصور الخاص به أو بهذا العنصر العقلى أو ذاك والذى يكون لدينا بالفعل. ويُعتبر رسوخ هذا النسق المجرد ميزة عملية كبرى؛ إذ يمكن دائمًا الإشارة إلى ذات الحدود وإلى نفس العلاقات التى بينها أو إعادة اكتشافها. ويُعد التغيير نفسه مفهومًا ثابتًا. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن هذه المفاهيم المجردة ليست إلا زهور تم جمعها، ومجرد لحظات تم قطفها من تيار الزمن، ولقطات أو صور التقطتها كاميرا متحركة للحظات الحياة المتحركة والمستمرة فى حقيقتها. ليست هناك فائدة لهذه العينات من الأزهار إلا عند العودة إلى نهر الحياة مرة أخرى؛ حيث تصبح أشبه بمصابيح تضيء الواقع. ليس للتصورات إلا هذه القيمة العملية. لا تستطيع أن تفسر لماذا توجد الظاهرة أو لماذا تتحرك. لا تستطيع أن تحدد إلا ممر الظواهر التى قد تتقاطع معها أو تعبر بها؛ إذ لا يمكن أن تحصل على وجود الحركة أو الاستمرار من مجموعة من المفاهيم الثابتة وغير المتصلة. تكون المراحل التى تتخلل عملية التغير عبارة عن حالات يحدث التغيير ذاته بينها. تكمن هذه المراحل بين فترات لا يستطيع التعريف التعبير عنها، ولذلك تخرج من مجالات التصورات.

يقول "برجسون" حين يقوم عالم رياضيات بحساب حالة نسق فى نهاية فترة زمنية، لا شيء يمنعه من افتراض أن العالم يختص بين الفترات لكى يظهر من جديد فى شكل جديد فى اللحظة المناسبة. لا يهتم هذا العالم إلا بلحظة النهاية (النهايات)، ولا تلعب لحظات النهاية خلال فترات التوقف أى دور فى حساباته للزمن الحقيقى. باختصار يرى الرياضى العالم يموت فى كل لحظة ويولد من جديد كل لحظة. فيشبه عالمه العالم الذى فكر فيه "ديكارت" حين قال "بعملية الخلق المستمر". يقول "برجسون" إذا أردنا حقيقة معرفة ما يحدث فعلينا النظر إلى الفترات ذاتها أو الفواصل، ولا يرى العالم الرياضى إلا نهاياتها. يكتفى بتحديد مجموعة من النتائج القليلة، يرسم أو يضع مخطوطًا ثم يقحم عبارات لا وجود لها فى النص الأصلى الذى يصوره هذا المخطوط أو الواقع الذى يعبر عنه. فيستبدل بالوقائع الآثار ، والرسم بالحقيقة. ويأخذ بالأثر ويترك صاحبه.

لا يمكن إنكار مثل هذا الوضع فى الفكر الفلسفى. كان النهج الفلسفى منذ القدم غريبًا وغامضًا. ساد اعتقاد فى التراث الفلسفى منذ "أفلاطون" و "أرسطو" بأن الثبات أفضل من

الحركة والسكون أفضل من التغير وأنبل منه. وتتفق الطبيعة الثابتة للحقيقة مع ثبات المفاهيم والتصورات. وإذا كان لمعارفنا أن توصف بالصدق فيجب أن نعرفها بالتصورات الكلية والمفاهيم العامة وليس عن طريق الخبرات الجزئية القابلة للتغيير والفساد والمشهورة بسوء السمعة. كان هذا التراث معروفًا فى الفلسفة باسم المذهب العقلى، وأطلقت على النمط المتطرف منه اسم المذهب الذهنى. لم يتم فحص المذهب العقلى بصورة جادة على الرغم من النقد الذى وجهته الفلسفات الشكية والتجريبية منذ ظهور "بروتاجوراس" حتى "هيوم" و "مل"؛ إذ كان معظم نقاده يكنون له الاحترام، وله مكانة خاصة فى قلوبهم. ويميلون للانصياع لأوامره والإذعان لسيطرته. لم يتسقوا مع أنفسهم، ينقدون المذهب دون ترو وبالتالى دائمًا ما يخسرون المعركة مع العدو. ولم يستطع الانتصار فى هذه المعارك إلا "برجسون" الذى كان جذريًا فى نقده.

اسمحوا لى حضراتكم أن أقارن بين النقد الذى وجهه "برجسون" للعقل ونقد الفلاسفة الترانسندنتاليين الذين تحدثت عنهم. يفتخر هؤلاء الفلاسفة بأنهم قد بنوا نقدهم للعقل على نقد "كانط" "للعقل الخالص". يتأسس هذا النقد على أن المفاهيم لا تدرك الشىء فى ذاته وإنما تدرك المظاهر فقط التى تغذى حواسنا. تقدم المفاهيم صورًا عقلية ثابتة لهذه الظواهر، ولا نستطيع رغم صحتها إدراك عالم الأشياء فى ذاتها. فإذا نظرنا "للحركة" مثلاً نلاحظ أنها من الناحية الحسية تأتى فى شكل نقاط، أو أمواج، أو لحظات مهما كان المقدار الفعلى الذى يتم إدراكه منها. وعلى الرغم من أن مثل هذا القدر من الحركة أو الكمية تمثل المعطى الحسى أو المنحة الحسية التى يقدمها الواقع لعقولنا فإن العقل يجعله واجبه ويعتبره إحدى مهامه (وتلك إحدى صور التورية التى برع فيها "كانط") ويؤكد على أن فى كل لحظة من لحظات هذا القدر من الحركة يوجد عدد من اللحظات التى لا حصر لها. حقيقة نستطيع التيقن من هذه النبضات الصغيرة أو اللحظات أو حسابها ومحاولة حصرها إذا كان لدينا قدر كاف من الصبر، إلا أن ذلك يتعارض مع تعريف القدر اللامتناهى الذى يفترض لا تناهى سلسلة هذه الأعداد. لقد جعل "زينون" ذلك واضحًا. لذلك يكون "اللامتناهى" الذى يتطلبه العقل من المعطى الحسى عبارة عن لا تناه فى إمكانية البنية أو لا تناه فى المستقبل وليس اللامتناهى الماضى أو الفعلى الذى جاء من المعطى الحسى. حقيقة نعرف أن المعطى الحسى

يجب بعد أن يتشكل أن يتفكك بعد إدراكه أى بعد وجود المفهوم، ولكن لا نعرف الخطوات التى قد تشكل بها هذا المعطى الحسى. فلا يستطيع العقل أن يلقى الضوء على العملية التى شكلت الخبرة أو صنعتها.

لقد وجد من يسمون بفلاسفة الواحدية اللاحقين "لكانط" أن معطيات الخبرة الحسية تتناقض ذاتيًا حين يتم معاملتها عقليًا. وجاء التناقض الذى اكتشفوه أكبر من الذى اكتشفه "كانط" فى هذه المعطيات؛ إذ لم يكتشفوا التناقض فقط فى صفة اللاتناهى المتضمنة فى علاقة معطيات الخبرة المختلفة مع "شروطها"، وإنما التناقض أيضًا فى مسألة ضرورة ارتباط الأشياء التجريبية مع بعضها بعضًا حين يتم تطبيق المفاهيم العقلية عليها. لقد وجدنا نماذج عديدة لمثل هذا النقد واكتشفنا هذا التناقض عند كل من "هيجل" و "برادلى" و "رويس" وآخرين. ورأينا أيضًا الحل الذى قدمه هؤلاء الفلاسفة لهذه الحالة المتناقضة للأشياء. فبينما وضع "كانط" هذا "الحل" خارج الخبرة وقبلها أى وجود الشيء فى ذاته الذى يسببه، وضعه أتباعه من المثاليين بعد الخبرة، باعتباره مكملها أو اعتبروه متضمنًا فى الخبرة بوصفه جانبها المثالى أو قيمتها المثالية. باختصار وضع "كانط" الحل قبل الخبرة ووضعه أتباعه بعدها. فسار "كانط" فى اتجاه وسار الأتباع عكسه. لا يجب أن ننخدع باعتراف كانط بوجود إله واحد فى نسقه، فليس الإله الذى قال به إلا إله المسيحية الثنائى الذى فتحت له فلسفته الباب على مصراعيه. ولا يوجد بين هذا الإله أية صلة "بالروح المطلقة" التى قال بها من يسمون "بالفلاسفة بعد كانط". وإذا كانت هذه "الروح المطلقة" نتيجة منطقية لفلسفة "كانط" فإنها لم يتم استنتاجها من "آلهة" وإنما من عناصر أخرى مختلفة من فلسفته. ثم استنتاجها أولاً من "مفهوم الجملة اللامشروطة" لشروط أى خبرة يجب أن تكون قابلة للتحديد"، وثانيًا من "مفهومه الآخر عن ضرورة وجود "الشاهد" أو "المدرك" لكل الشروط. فجعل "الفلاسفة بعد كانط" من شرط وجود هذا "الأنا المدرك ضرورة وجود ما يسمى بالكلى العينى" شاهد كلى مفرد" أو "روح العالم" الذى يتضمن تكوينه العقلى كل الشروط العقلية الأخرى. وبالتالى يحتاج لكل الخبرات المشروطة أو التى تنطبق عليها الشروط.

لا تعد الصيغ المختصرة لآراء الناس كافية تمامًا لعرض وجهة نظرهم بل تؤدى إلى سوء فهم آرائهم وظلمهم. ومع ذلك، يستطيع أن يدرك كل دارس للأدبيات الفلسفية ما أقصده

مباشرة. أما من ليس له دراية بهذه الأدبيات فإنه يكفى القول إن : بينما سعى الواحديون المثاليون بعد كانط للتحرر من تناقضات عالم الحس بالبحث عن وجود عقلى[٣] متمم له أو وجود منطقى متكامل، سعى "كانط" إلى البحث عن حل لهذا فى افتراض "الوجود فى ذاته"[٤] اللامعقول بوصفه علة لوجود هذا العالم. اتجه المثاليون إلى الأمام واتجه "كانط" إلى الوراء. ومن جهة أخرى ظل التجريبيون يؤمنون بعالم الحس، وحاولوا الرد على التناقضات التى اكتشفها العقليون بنفس منطقهم العقلى. ولذلك تظاهر "مل" برفض مغالطة أخيل والسلحفاة.

عامل الطرفان العقليون والتجريبيون المنطق العقلى باعتباره أداة فاصلة وسلطة حاكمة ولكنهما استخدماه بصورة عاطفية ووفقًا لأهوائهما؛ هشم به العقليون "عالم الحس"، وحطم به التجريبيون "المطلق" باعتباره نموذجًا لكل التناقضات المنطقية. ولم يحقق كلا الطرفين مهمته بنجاح أو بصورة متسقة وغير متناقضة. فاستنجد الهيجليون بمنطق أعلى يحل محل منطقهم الأول. واستخدم التجريبيون منطقهم ضد المطلق ورفضوا استخدامه ضد الخبرة أو التجربة. حاول كل طرف استخدام المنطق أو التخلى عن هذا الاستخدام وفق ما يناسب آراءه أو ما يؤمن به. ولم يرتب أى طرف منهما فى الأساس النظرى لسلطة المنطق أو فى قيمته وفائدته.

استطاع "برجسون" وحده تحدى سلطة المنطق النظرية من حيث المبدأ. رفض القول بأن المنطق التصورى يمكنه أن يبين لنا ما هو ممكن الوجود وما هو مستحيل الوجود فى عالم الواقع، وبينما وضع الأسباب التى تستبعد المنطق من السيطرة على الحياة كلها، وترفض سلطته الحاكمة عليها، وضع مجموعة أخرى من الأسباب التى تحدد مجال نفوذه وسيطرته التى لا يمكن إنكارها فى جوانب معينة. ولما كان خطاب "برجسون" معقدًا بعض الشىء ويخاطب النفوس مباشرة، وبالتالى من الصعب اختصاره فإنه من الضرورى أن أحاول صياغته بأسلوبى المتواضع لشرح ما أقصده بهذا القول.

---

(٣) وجود عقلى: Ens rationis.

(٤) الوجود ذاته: Ding an sich.

يعطى المنطق الأولية فى المقام الأول للعلاقات بين التصورات. وتأتى العلاقات بين الوقائع الطبيعية فى المقام الثانى. ويتم تحديد هذه العلاقات الطبيعية وفق تطابق الوقائع مع التصورات. ويتم الاعتراف بالوقائع الطبيعية أو إهمالها وفقًا لموقف المنهج التصورى من التصورات الخاصة بهذه الوقائع. وبالتالى يُعد الاهتمام بالمنهج التصورى تحولاً فى اهتمامنا؛ إذ تحدث مادة الحياة دائمًا أمامنا فتأتى اهتماماتنا العملية قبل النظرية. يقول "دانش رايتر" إننا نحيا أولاً ثم نفهم بعد ذلك، نحيا للأمام ونفهم للخلف. وتعنى عملية فهم الحياة عن طريق التصورات توقيفًا للحياة، وتعطيلاً لحركتها، وتقطيعها إلى أجزاء صغيرة كما يقطع المقص الأشياء ويحولها إلى قصاصات. فحين نهتم بالتصورات نجرد الحياة من الحركة ونضعها فى حزمة من الأعشاب المنطقية الهشة والجافة التى ننظر إليها بوصفها عينات نبحث فيها عما يوجد وما لا يوجد، ونثبت بها وجود الأشياء أو نستبعدها. تفترض مثل هذه المعاملة أن الحياة قد تحققت وانتهت بالفعل إذ تكون المفاهيم والتصورات عبارة عن عملية تنظير للواقع وعن استعادة له وتذكره أى تأمل الأحداث بعد موتها. حقيقة، نستطيع استخلاص النتائج من هذه النظرة لحوادث الحياة أو نتنبأ بطريقة حدوثها فى المستقبل، إلا أننا لا نستطيع أن نتعلم كيف سارت الحياة أو كيف تسيِّر نفسها. وإنما نفترض أن طرق سيرها لا تتغير، ويمكن أن تتكرر نفس المواقف التى حدثت من قبل مرة ثانية. فمثلاً نستطيع أن نعرف أين سيكون "أخيل" والسلحفاة فى نهاية العشرين ثانية. وربما يكون "أخيل" قد وصل إلى نقطة أبعد، ولكننا لا نستطيع معرفة التفاصيل الكاملة أو كيفية وصول "أخيل" عمليًا إلى هذه النقطة. فلا يستطيع منطقنا أن يعلمنا كيفية قيامه بالعمل. بل قد رأينا بالفعل أن نتائج المنطق تتناقض مع وقائع الطبيعة. ولا تختلف الحسابات التى اكتشفتها العلوم عن تلك التى تستخدمها الرياضيات. حيث تكون التصورات المستخدمة عبارة عن "نقاط" يتم بعملية حذفها وإضافتها رسم المنحيات، ويتم اكتشاف نقاط أخرى مصاحبة لهذه المنحنيات عن طريق الاستنتاجات المنطقية، ثم يتم الاستغناء عن هذه الاستنتاجات المنطقية أو الاكتشافات والتعامل فقط مع "النقاط" وتطابقها مع بعضها بعضًا فى السلاسل المختلفة. ويقول لنا أصحاب هذا الفكر إن هدفهم القضاء على الآثار الباقية للحدس والواقع العينى من ميدان الفكر الذى لن يتعامل بصورة ظاهرة إلا مع النقاط أو الوحدات المجردة التى تظهر فى مجموعة من السلاسل الخالصة والمستقلة تمامًا عن الوجود العينى أو الواقع.

قد لا يفهم هذا النمط من الفكر إلا الخاصة ولم أدرك معناه كاملاً؛ لذلك أكتفى بعرضه مختصراً لمن يعرفون مثل هذا النمط من التفكير. ويكفى بالنسبة لنا أن نعرف أن معنى هذا النمط أننا نستطيع تطبيق التصورات التى نكونها عن الحوادث الماضية على الحوادث المستقبلية، وخاصة على بعض الوقائع الجزئية. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن التصورات تقدم لنا معرفة جديدة على الأقل فى الجوانب النظرية، وخاصة إذا كان الموضوع لا يهمنا من الناحية العملية، فإن هذه المعرفة القائمة على التصورات لا تغوص إلى قلب الواقع، وليس لها قيمة نظرية بالمعنى الحقيقى، وتفشل فى ربطنا بالحياة الباطنية للواقع أو معرفتنا للأسباب التى تحكم اتجاهاتها. تقوم التصورات بتجاهل الجانب الباطنى للواقع ونفيه بدلاً من تفسيره، تجعل التفسير العلِّى بين الأشياء المتناهية مستحيلاً، ولا نستطيع الحصول على أى نشاط حقيقى أو روابط بين الأشياء إذا اعتمدنا على المنطق التصورى. فما يكون قابلاً للتحديد والتمييز وفقًا لمنطق العقليين لا يكون قابلاً للربط أو مرتبطًا مع غيره. ولقد بدأ ذلك التصور منذ "زينون" واستمر مع "هيوم" و "كانط" و "هيربارت" و "هيجل" و "برادلى"، ولم يتوقف حتى انهار الواقع الحسى مفككًا تحت أقدام العقل.

أعرض بمزيد من التفصيل المقصود بالواقع "المطلق" الذى يقترحه العقليون بديلاً للواقع الحسى، وأبين أثناء هذا العرض ما قصده "برجسون" حين أكد على أن وظيفة العقل عملية وليست نظرية. يُعد الواقع الحسى واقعًا صعبًا ليس من السهل قيادته والتحكم فيه. وتستطيع أن ترى مدى ضيق النطاق الذى يحيا فيه أى حيوان وعدم قدرته على الإحاطة بأى جزء من الواقع غير الجزء الذى يحيا به، وتستطيع أن تلاحظ مدى المعاناة التى نواجهها حين نحاول الانتقال من مكان إلى آخر ومدى حاجتنا للانتقال بين العديد من الفجوات والفواصل. لا يرحمنا أى جانب من جوانب هذا الواقع، ونواجه تعقيدات تشبه السلك الشائك المحيط بالميناء، وقد نشيخ ونموت فى محاولة التحكم فيه أو الانتقال بين أجزائه. وحين نعتمد على قدرتنا على التجريد وعلى وضع التصورات يتحول وضعنا فى الواقع، وتصبح لدينا القدرة على التعامل معه. نستطيع بوضع التصورات وتثبيتها وبالقدرة على التجريد الانتقال بين جوانب الواقع كما لو كان لدينا بعد رابع للمكان. نتخطى الفجوات والفواصل كما لو كانت لنا قوة إلهية وأجنحة الملائكة التى تمكننا أن نصل إلى النقطة التى نريد الوصول إليها بدون التورط أو مواجهة أية

عقبات مع السياق أو المحيط الذى تقع فيه هذه النقطة. نستطيع القول إننا عن طريق التجريد نقوم بإلجام الواقع بتصوراتنا حتى نستطيع قيادته وتوجيهه بطريقة أفضل. وتُعد هذه العملية التى نمارسها مسألة عملية لأن النهايات التى نحاول الوصول إليها كلها أهداف جزئية حتى حينما نعمل فى مجال الوقائع العقلية. ونستطيع القول إن العلوم التى يثبت المنهج التصورى نجاحه بها هى العلوم التى تدرس المكان والمادة حيث يتم التعامل مع تحولات الأشياء الخارجية. ويجب حين نتعامل مع الوقائع النفسية أو الباطنية بالمنهج التصورى أن نقوم أولاً بتحويلها، استبدال الخطط العقلية، ومعاملة الأفكار باعتبارها ذرات، والاهتمامات باعتبارها قوى ميكانيكية أو آلية، والنفوس باعتبارها أنهاراً. ولم يبد التناقض واضحًا كما لاحظ "برجسون" إذا لم تكن حياتنا العقلية حياة عملية أو حاولت الكشف فقط عن الطبائع الباطنية. يفترض المرء أنها قد تجد هناك الراحة والسلوى والملاذ الآمن ولكنها لا تجد فى هذه الحياة الباطنية إلا نهايتها وفناءها. قد نتصور أن ذلك مجالها ولكنه ليس فى الحقيقة إلا قبرها. نعرف حركات نفوسنا داخليًا، ونشعر من خلال تصوراتنا بحياتها داخلنا، ولكننا لا نستطيع أن نقدم تفسيراً واضحًا لعناصرها أو التنبؤ بمستقبلها. ونلاحظ أن الأشياء التى تقع فى عالم المكان والتى تتعامل معها يستطيع العقل التعامل معها وإدراكها بنجاح. ألا يعنى ذلك صحة النظرة القائلة إن وظيفة العقل الأساسية والرئيسية أن يرشدنا للسلوك العملى والتعامل مع خبراتنا وأنشطتنا العملية؟

قد يقع الإنسان فى مجموعة من المشكلات اللفظية المحيطة بمعنى كلمة "عملى"، وتدفعنى خبرتى مع "البراجماتية" إلى الشعور بالمخاطر التى تحيط كلمة "عملى". وبداية أود الاختلاف مع الأستاذ "برجسون" وأنسب لعقلنا وظيفة نظرية. وأطلب من حضراتكم الاتفاق معى فى نفس الوقت على أن هناك فرقًا بين المعرفة النظرية والمعرفة التأملية العميقة التى يصل الفلاسفة إليها. تدور المعرفة النظرية حول الأشياء، وتختلف عن المعرفة المباشرة والتعاطف مع الأشياء. لا تلمس المعرفة النظرية إلا السطح الخارجى للواقع وتستخرج من الأشياء المحاطة بالزمان والمكان مجموعة من التصورات التى تعلنها بها. يقتصر دورها على تصوير الواقع الخارجى واستنتاج التصورات ولكنها لا تستطيع اختراق البعد الباطنى الصلب للواقع أو

النفاذ فيه مللي متر واحد؛ إذ دائمًا ما يكون هذا البعد الباطنى العميق للوجود محتلاً من قبل مجموعة من الأنشطة التى تحافظ على استمرار الحياة. وقد قال "هيوم" و "كانط" وشركاؤهما إن الإنسان لا يستطيع أن يدرك إلا نتائج هذه الأنشطة التى ينسبها الوهم لها، ودائمًا ما تتعلق هذه النتائج بالزمان والمكان وقوانين الطبيعة التى تقرر فقط تزامن وجود الأشياء وتعاقباتها(٥).

(٥) هناك بعض الملاحظات التى وجهها بعض النقاد "لبرجسون" والتى تحتاج للرد عليها أن يوضح "برجسون" مقصده من القول إن التصورات لها فائدة عملية وليست نظرية. قد يبدو من الصعب الدفاع عن مثل هذا القول حين يتم فهمه بمعنى معين. فنستطيع عن طريق التصورات زيادة معرفتنا بالأشياء الأمر الذى يُعد فى حد ذاته إنجازًا نظريًا بصرف النظر عن الفائدة العملية التى قد تنتج عن هذه المعرفة. وبالتالى، يبدو من السهل دحض فلسفته إن كان لها أن تقدم نظرة أعمق للحقيقة من تلك النظرة التى تقدمها الفلسفة العقلية. ومع ذلك ألا تُعد فلسفته عبارة عن نسق تصورى أو من التصورات؟ ألا يعتمد المؤلف على التصورات حين يحاول توضيح عدم تقديمها لمعرفة تأملية؟

من السهل إجابة هذا السؤال. والواقع أن "برجسون" لا يتعارض مع نفسه حين استخدم التصورات لهز الثقة فى الدعاوى النظرية وإخفاقها، بل جاء الأمر على خلاف ذلك تمامًا ووضح وجهة نظره تجاه الدور العملى لهذه التصورات، فاستخدمها لتعديل وجهة نظرنا وإعادة توجيهها: يتبين لنا الجهة التى يجب أن نتجه إليها عمليًا إذا أردنا تحقيق نظرة أوسع للواقع وأكثر اكتمالاً له، خاصة ذلك الواقع الذى ينكر قدرة التصورات على التعامل معه أو تصوره. لقد وجه أمالنا بعيدًا عن التصورات واحتقارنا للعالم الحسى. واستطاع أن يسترد ضد دعاة الفلسفة النظرية علاقتنا الحارة والودية مع الخبرة الحسية والفهم العام. ليست هذه الخدمة مجرد خدمة عملية فقط وإنما خدمة يجب أن نشكره عليها. نستطيع أن نثق فى حواسنا مرة أخرى وبضمير فلسفى مستنير. فهل منحنا فيلسوف مثل هذه الحرية من قبل؟

وتظهر سهلة مواجهة الجوانب الأخرى للاتهام حين نقوم ببعض التمييزات والإخفاقات. ليست التصورات إلا مجموعة من الوقائع المرتبة فى نسق جديد وبينهما مجموعة من العلاقات الثابتة ويتم إدراك هذه العلاقات مباشرة حين نقارن بين التصورات المختلفة ومثلما ندرك المسافة بين موضوعين حسيين حين ننظر لهما. ويُعد التصور عبارة عن عملية تقدم لنا مادة لأفعال إدراكية جديدة. وحين نصل إلى نتيجة مثل هذه الأفعال الإدراكية نحصل على ما يسمى بجسد الحقيقة العقلية كما يسميها "جون لوك"، والمعروفة باسم الرياضيات، والمنطق والكيانات الميتافيزيقية القبلية. حقيقة يعتبر معرفة كل هذه الحقائق إنجازًا نظريًا إلا أنه إنجاز محدود إلى حد كبير. فليست العلاقات بين الاختلاف والتشابه، والاتساق والتعارض، والضم والاستبعاد. لا يحدث شىء فى عالم التصورات. فالعالم ثابت والعلاقات التى بين التصورات أزلية ولا حركة فيها أو تغير. لقد فشل هذا الإنجاز النظرى حتى الآن فى لمس سطح العالم الخارجى. عالم العلاقات السببية والحركة، والنشاط، والتاريخ. لقد كان "برجسون" محقًا فى رفضه للتصور والاتجاه للإدراك حتى نستطيع تحقيق النجاح ومعرفة حقيقة هذه الحياة المتدفقة. =

يتعامل الفكر مع الظاهر والأسطح. ويستطيع أن يحدد سمك الوجود وطبقته ولكنه لا يستطيع أن يحل عقدته أو يسبر أغواره. وتُعد مسألة عدم كفاية الفكر مسألة أساسية وثابتة ودائمة.

تتمثل الطريقة الوحيدة لفهم الوجود إما فى تجربته مباشرة بأن نكون جزءًا منه أى جزء من الواقع نفسه أو استحضاره فى التخيل بالغوص فى الحياة الباطنية، وبينما نستطيع عن

= نستطيع رسم خرائط توزيع المدركات الأخرى فى المسافات المكانية والزمنية بالجمع بين التصورات والمدركات، ولئن كانت معرفة هذا التوزيع مسألة نظرية خالصة إلا أن هذا الإنجاز النظرى محدود جدًا، ولا يمكن أن يكون له أى تأثير أو نتيجة بدون المدركات. وحين يتحقق فإنه لا يمدنا إلا بمجموعة من العلاقات الثابتة. نستطيع أن نعرف من الخرائط موضع الشيء ولكن هذا الموضع لا يشكل إلا جانبًا صغيرًا من معرفته وحقيقته. ومع ذلك أكد "برجسون" على الحاجة للتصورات لصنع خرائط الأفعال والخطط مسألة فى غاية الأهمية العلمية.

قد يرى البعض أن التصورات لا تقدم لنا فقط الحقائق الأزلية عن المقارنات وخرائط أوضاع الأشياء وأماكنها وإنما تمدنا دائمًا بقيم جديدة للحياة. قد تكون وظيفتها فى رسم الخرائط بالنسبة للإدراك أشبه بعلاقة حاستى السمع والبصر بحاسة اللمس، وهى الحواس التى يُسميها "سبنسر" الأعضاء العليا للمس، ومع ذلك تفتح عيوننا وآذاننا أمامنا عوالم المجد والعظمة. تنتج عنهما الموسيقى وفن الزخرفة، وقيم حياتية تخلب الأفئدة. كذلك نستطيع القول إن عالم التصورات إلى جانب وظيفتى المقارنة، ورسم الخرائط يقدم لنا مجالات جديدة للقيم وبواعث دافعة للحياة. لا تخدم الخرائط التى تقدمها لنا النواحى العملية فقط وإنما يُعد امتلاك هذا القدر الكبير من الصور فى حد ذاته شيئًا ملهمًا. حيث تظهر اهتمامات جديدة، وتتولد لدينا مشاعر القوة والفخر والإعجاب والسمو.

يتسم التجريد فى حد ذاته بنفحة مثالية. ويُعد مبدأ "الولاء للولاء" عند رويس نموذجًا واضحًا لذلك. وتقل قيمة القضايا والأفكار العامة مثل فكرة مكافحة العبودية والمساواة والديمقراطية والحرية، إلخ... هذه المعانى، حين تتحقق فى الجزئيات الحقيرة. ولا تظهر القيمة الفورية للفكرة إلا إذا ظلت مجردة تمامًا أو فى وضع التجريد. ويؤمن "رويس" فى كتابة "فلسفة الولاء" أن الحقيقة الواسعة تختلف تمامًا عن الجزئيات المحدودة التى يتم الاعتقاد فيها. فالحقائق الكبرى أفضل من الحقائق الصغرى. تتعالى قيمتها فوق كل غاية نقصية. شيء نحيا من أجله سواء كانت له منفعة أم لا. وإذا كانت الحقيقة الكبرى لحظة واحدة خطيرة فالحقائق الجزئية فتات وفضلات صغيرة ونجاحات متعثرة ومفتتة (op. cit, Lecture VII. V.)

السؤال الآن: ألا تعد معرفة هذه القيم الجديدة إنجازًا نظريًا؟ واضح أن السؤال لا يخلو من الطرافة. فبالرغم من أن القيمة صفة موضوعية مدركة فإن جوهرها يتمثل فى علاقتها بالإرادة باعتبارها قوة تؤدى إلى ممارستنا للأفعال بصورة مختلفة نتيجة معرفتنا لها وتمسكنا بها. لذلك بقدر ما تكون وظيفة القيمة خلاقة بقدر ارتباطها بأنشطتنا. وبالتالى تكون صلتها بحياتنا العملية أقوى من صلتها بحياتنا النظرية. ولذلك لا مجال هنا للاعتراض على مقولة "برجسون". إذ دائمًا ما يسعى الأشخاص الذين لديهم مجموعة من التصورات إلى نسج حياتهم بصور مختلفة عن حيوات الآخرين. =

طريق التجريد إدراك الأمور الأبدية والأزلية، نستطيع عن طريق الإدراك المباشر إدراك المحدد فى المدة. لذلك تكمل المعرفة المباشرة والمعرفة التصورية بعضهما بعضًا وتصلح كل منهما عيوب الأخرى وتعالج جوانب النقص فيها. فإذا أردنا النظر للظواهر ورؤية البعيد وجمع المتشابهات فيجب أن نتبع المنهج التصورى. وإذا لنا مثل الميتافيزيقيين نهتم بالطبيعة الباطنية للوجود وبالدافع المحرك له، فيجب أن ندير ظهورنا للتصورات، وندفن أنفسنا فى باطن اللحظات العابرة فوق السطح الذى تمر فوقه، ونغوص فى النقاط الواقعة أسفلها والتى تسكن فى هذه اللحظات فوقها.

قلب "برجسون" المذهب الأفلاطونى التقليدى رأسًا على عقب. اعتبر المعرفة العقلية العميقة ليست إلا معرفة سطحية، وباتت هذه المعرفة غير كاملة بعد أن كانت كافية وكاملة. أصبح المجال العملى مجال تفوقها الذى يمكننا من معرفة الطرق المختصرة عن طريق التجربة

= قد يُقال إننا نعرف مجموعة من الوقائع النظرية الجديدة حين ترتبط التصورات ببعضها بعضًا. نستطيع ندرك موضوعات نظرية مثل وجود الأثير، والإله، والنفوس أى الموضوعات التى لا نستطيع معرفتها من الحس. وتتركنا حياتنا الحسية جاهلين بها. وبالتالى يُعد لدينا إنجاز نظرى خالص. ومع ذلك نلاحظ أن فقد "برجسون" مازال فى موضعه. فإن كانت هذه التصورات تمدنا بمعرفة بهذه الموضوعات الشخصية فإنها لا تمدنا بمعرفة واضحة عن طبيعتها الباطنية. وكلما زاد مقدار معرفتنا بموجات الأثير والذرات والآلهة والنفوس زادت غموضًا وقل إدراكنا لها. ولا تزداد وضوحًا أكثر مما تبدو لنا. وبالتالى قد تشبه الذرات وموجات الأثير الإحداثيات والنسب، ليست إلا "عكاكيز" ووسائل تساعدنا من الناحية العملية على السير بين الخبرات الحسية أى مجرد أدوات نستعين بها فى عالمنا الحسى.

نستطيع أن نرى من بين كل هذه الاعتبارات كيف يمكن أن يتحول السؤال عن وظيفة التصورات وهل هى عملية أم نظرية إلى نوع من الجدل العقيم. وربما من الأفضل رفض الاختيار بين الوظيفتين. ويمكن القول إن الشىء المؤكد فى كل ذلك أن "برجسون" كان محقًا تمامًا. ولا يمكن اختراق حياة النشاط والتغير بالمعاملة التصورية أو عن طريق التصورات. ولا تكشف هذه الحياة الحيوية عن نفسها إلا للوجدان والشعور المباشر. ولا تكون الأشياء والكيفيات أو ماذا وكيف الواقع، والعلاقات والحدود إلا محتويات للإدراك الحسى المباشر. ومع ذلك نحتاج أن نعرف كيف تتم إعادة تطبيق التصورات الزمنية والمكانية والمنطقية لهذه المحتويات وعلى المضمون الواقعى والأشياء الحسية. ونستطيع القول إننا فى حاجة من الناحية النظرية والعملية للتصورات. ويمكن تحديد تلك الوظيفة وفقًا لاهتماماتنا. ومع ذلك، فقد كان "برجسون" محقًا تمامًا حين قصر المعرفة التصورية على عملية الترتيب واعتبر هذا الترتيب ليس إلا الجلد الذى يكسو معارفنا وليس لحمها.

"ملاحظة: قدم د. أحمد الأنصارى ترجمة لكتاب جوزايا رويس "فلسفة الولاء" الذى أشار إليه المؤلف فى الهامش، وصدر عام ٢٠٠٥ ضمن المشروع القومى للترجمة، القاهرة. (المترجم)

ويمكننا من اختصار الوقت. لا تستطيع هذه المعرفة كشف طبيعة الأشياء (وسيتم توضيح كيف يحدث ذلك فيما بعد) أو تغوص في الواقع نفسه. يقول "برجسون" إذا أردت معرفة حقيقة هذا الوجود الذى كانت الأفلاطونية تهمله دائمًا، وتنظر له باحتقار لاعتقادها الغريب بأن الثابت هو الأفضل والأحسن فعليك أن تتجه إلى عالم الحس والإحساس، وإلى ذلك الشىء المحسوس والطبيعة الحية التى أهملتها الفلسفة العقلية وأساءت معاملتها. وهكذا تلاحظ أن نظرة "برجسون" تصحح نظرة المثاليين العقليين للمطلق وتقول بعكسها. تعيد تصحيح عاداتنا العقلية وتجعلها عادات نشطة وحيوية وردود أفعال إيجابية للواقع واستجابات له بدلاً من كونها مجرد مستمع سلبى يستقبل الواقع كما يُفرض عليه.

السؤال الآن ما هى عناصر الواقع المدرك التى تهملها القراءة التصورية له؟ يتمثل جوهر الحياة فى تغيرها المستمر وعدم ثباتها، فى حين أن تصوراتنا كلها ثابتة ومحددة؛ لذلك لا يمكن أن تتسق هذه التصورات مع الحياة إلا إذا تم وقف حركتها بصورة متعسفة وافتراض ثبات المواقف التى تطابق هذه التصورات. ربما تصبح التصورات باستخدام هذه "التوقيفات" فى حركة الحياة متسقة مع المواقف، إلا أن التصورات ذاتها ليست جزءًا من الواقع، وليست اللحظات التى يتوقف فيها الوجود لحظات حقيقية اتخذها بنفسه أو وضعها، وإنما عبارة عن مجرد افتراضات وضعناها وملاحظات نحاول إدراك الواقع من خلالها. ولذلك لا تستطيع هذه التصورات أن تحمل الواقع كما لا تستطيع الشبكة أن تحمل الماء داخلها.

حين نقوم بوضع تصور معين أو مفهوم نمارس عملية تقطيع وتحديد، نستبعد فيها كل شىء آخر غير ذلك الشىء الذى تم تحديده. فيعنى التصور تحديد شىء معين وليس أى شىء آخر غيره؛ حين نتصور الزمان نستبعد المكان ونحذفه، ويستبعد السكون الحركة أو يستبعد كل منهما الآخر. ويستبعد الاتصال الانفصال، والحضور الغياب، والوحدة الكثرة، والاستقلال النسبية. يستبعد وجودك وجودى، وهذا الاتصال وذاك الاتصال الآخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. أما حين ننتقل إلى الوجود الحسى فيختلف الوضع؛ إذ تتداخل الخبرات الحية وتخترق بعضها بعضًا. لذلك، ليس من السهل معرفة ما تم استبعاده وما تم الإبقاء عليه. فننفصل مثلاً بين "الماضى" والمستقبل بالحاضر، ونعرفهما باعتبارهما نقيضين لهذا الحاضر بينما يكون كلاهما

حاضرين فى نفس الوقت وموجودين أثناء الخبرة. فيُعد ما يسمى باللحظة الحاضرة مجرد افتراض لفظى خالص وليس وضعًا واقعيًا محددًا، وتتحقق اللحظة الحاضرة الوحيدة بشكل واقعى وحسى فى اللحظة الماضية التى تختلط فيها اللحظة الراحلة من الزمن مع اللحظة القادمة. فإذا قلت كلمة "الآن" فإنها تتحول إلى كلمة "كان" أثناء النطق بها.

لقد أدت محاولة استبدال العقليين وحدات زمنية بالوقفات الثابتة إلى صعوبة فهم الحركة الحقيقية؛ إذ يستبعد النصف الأول من الفاصل الزمنى بين أخيل والسلحفاة النصف الثانى معه، وتقف الضرورة الرياضية لعملية عبور هذا النصف الأول من الفاصل عقبة أمام عملية عبور النصف الثانى من هذا الفاصل. كذلك نلاحظ أن "أخيل" الإنسان (الذى يظهر فى هذا المثال مجرد اسم لقدر من الحركة مثلما تكون السلحفاة مقدارًا منها أيضًا) لا يحتاج إلى تصريح من المنطق أثناء السباق. تكون طبيعة سرعته غير قابلة للقسمة تمامًا مثل عملية امتداد الباقى المضغوط التى نعرفها من الناحية الصورية بمعادلة: "المسافة على الزمن". ويجب أن نلاحظ أن المسافة والزمن مجرد أجزاء صناعية مقتطعة من الواقع. وحين ننظر لحركة كلا العداءين فإننا نعتمد على الأجهزة الموضوعية لقياس المكان والزمان اللذين يختلفان عن الزمان والمكان الفعليين اللذين تحيا بهما السلحفاة وتستطيع ملاحظتهما ذاتيًا فى باطنها. كذلك تُعد حركة أخيل واقعة حسية عينية، وتضم مكانًا وزمانًا وتظهر متصلة وتنتقل من وضع لآخر. وبالتالى تعبر القسم الأول من الفاصل الزمنى وتنتقل إلى القسم الثانى منه، وهكذا. لا يدرك "أخيل" شيئًا أثناء عملية الجرى عن التجانس الرياضى للزمان والمكان أو عن الأجزاء المنفصلة المتعاقبة التى لا حصر لها فى نظامها، لا يدرك إلا البداية والنهاية دفعة واحدة وكل ما يلاحظه بالفعل أنه يبذل جهدًا يستطيع به تخطى من ينافسه فى السباق.

تعودنا دائمًا على الولع بالتحليل التصورى للحياة وتفكيكها. وأعلم أنك قد تفهم من عبارتى هذه رغبتى استبدال الوضوح الفكرى بالالتباس الغموضى أو مطالبتى بالعودة إلى حالة الغموض التى عانى العقل منها قبل اكتشاف المنطق. السؤال الآن: هل تكون القدرة المطلقة للفكر الأعلى واضحة جدًا إذا كان كل ما نستطيع اكتشافه يمثل فى استحالة حدوث الأفعال والأنشطة التى تقوم بها التجربة الحسية وتقدمها لنا بسهولة ووضوح؟

تظهر الحياة أمامنا كما لو كانت مختلطة أجزاؤها، تتداخل في بعضها بعضًا، وبها العديد من الاختلافات التي يقوم التصور بفصلها والتمييز بينها وعزل أجزائها، وبالتالي دائمًا ما نعتبرها مشوشة وغامضة. ومع ذلك أليست هذه الاختلافات أو تلك الأشياء المتنوعة ذائبة في بعضها بعضًا؟ أليس كل جزء من أجزاء الخبرة، ونوعيتها، ودوامها، وامتدادها، وشدتها، وسرعتها، ودرجة وضوحها، والعديد من الجوانب الأخرى لها، لا يمكن أن يوجد معزولاً في السجن الذي يضعه فيه المنطق اللفظي؟ توجد هذه الجوانب المتعددة للخبرة مختلطة في الواقع مع بعضها بعضًا. يكون الواقع بلغة "برجسون" عبارة عن تنافذ باطني وتلاق وتداخل بين "الشيء" و "المختلف" عنه، يخترقان بعضهما بعضًا ويتداخلان. وبينما لا يكون الشيء إلا نفسه، والشيئان المتساويان مع ثالث متساويين في المنطق الصوري، فإن الأمر يختلف في الخبرة الحسية. فإذا كان لدينا موضعان فوق سطح جلدنا فإننا نشعر باختلافهما على الرغم من شعورنا بتشابههما مع موضع ثالث. وقد يكون لدينا نغمتان لا يتميزان عن نغمة ثالثة ونستطيع أن نلاحظ الفرق بينهما وتمييزهما عن بعضهما. تنتهك عمليات الحياة كلها قواعد المنطق ولا تهتم بها. انظر إلى استمراريتها وتواصل عملياتها. تستطيع أن تلاحظ أن الحدين "أ" و "جـ" يظهران متصلين بالوسائط عن طريق الحد "ب" مثلاً. ويرى العقليون أن ذلك نوع من التناقض؛ إذ يرون أن ارتباط كل من "أ" و "ب" يكون في حد ذاته أمرًا مختلفًا عن ارتباط "ب" و"جـ". ومع ذلك تضحك الحياة على اعتراض المنطق وتسخر منه. تصور أن هناك "جذع شجرة" يحمله رجلان، فحمله أولاً كل من الرجل "أ" والرجل "ب"، ثم جاء الرجلان "جـ" و"د" فأخذ "جـ" مكان "أ"، وأخذ "د" مكان "ب"، وأصبح الرجلان "جـ" و"د" يحملان الجذع الآن. نلاحظ أن "جذع الشجرة" لم يسقط على الأرض أبدًا، وحافظ على هويته طوال الوقت أثناء مرحلة التناوب على حمله طوال الرحلة. هكذا يكون الوضع مع كل خبراتنا. لا تُعد التغيرات التي تحدث لها عبارة عن عملية إلغاء كامل أو عملية إعدام لكيانها، ثم يتبعها عملية خلق جديدة أو ظهور كيان جديد يختلف عنها. يوجد نوع من الفساد الجزئي ونوع من النمو الجزئي للخبرة، وتوجد طوال الوقت نواة ثابتة ومستقرة نسبيًا، يخرج منها الجزء الفاسد ويدخل عليها الجزء النامي؛ أي تتناوب عليها عمليات الفساد والنمو حتى يظهر بعد فترة شيء مختلف تمامًا يحل محل الشيء السابق. وحين تحدث هذه العملية نكون على ثقة - رغم المنطق

العقلى - بأن كل الأشياء فى ذاتها هى نفسها، وتكون نفس النواة قادرة على الاتصال مع ما يفسد وما يستجد، مع ما يذهب وما يأتى، ونتأكد من حدوث ذلك ما نتأكد من أن نقطة التقاطع بين الخطين المتقاطعين تكون هى نفس النقطة ذاتها. فيظل العالم مستمراً دون أن يكون واحداً طوال الوقت، تتكامل أجزاؤه مع بعضها فى اتجاهات متعددة ولا توجد فواصل بينها فى أى مكان أو قواطع واضحة تفصلها عن بعضها.

يتمثل الصراع الشديد والصدام بين المنطق العقلى والتجربة الحسية حين تمارس هذه التجربة الحسية عملها. ينكر المذهب العقلى إمكانية تأثير الأشياء المتناهية فى بعضها بعضًا؛ إذ تصبح الأشياء بمجرد تحولها إلى تصورات مفاهيم مغلقة على نفسها. ولما كان التأثير فى الآخر كما نلاحظ فى الخبرة، يعنى النفاذ إلى هذا الآخر بطريقة معينة، فإن ذلك يعنى خروج الشيء من ذاته وتحوله إلى شيء آخر، وبالتالى يحدث التناقض الذاتى. ومع ذلك نلاحظ فى الحياة أن كل فرد منا يمكن أن يصير آخر. ونستطيع أن نلمس كيف تساعدنا طبيعتنا على القيام بهذه العمليات التى يرى المنطق استحالتها. تحرك أفكارى هذا الجسد الذى تراه وتسمع له وبالتالى يتم التأثير فى أفكارك، وينتقل هذا التأثير بطريقة ما إليك وإن كنا لا نعرف كيف تم ذلك وما هى الموصلات المتوسطة بيننا ودرجة شدتها. قد يؤدى التمييز بين الأشياء فى المنطق إلى عزلها عن بعضها ولكنها تستطيع فى الحياة أن تتصل ببعضها فى كل لحظة.

ويمكن تلخيص الصراع بين هاتين الطريقتين فى المعرفة فى أن المذهب العقلى لا يسمح للشيء نفسه أن يدخل فى علاقات متعددة. وينتج ذلك من التفرقة بين علاقة "ما يوجد فى ذاته" أو داخل الشيء، وعلاقة "ما يوجد فى الآخر" أو خارج الشيء. فالعلاقتان مختلفتان. وكما يسخر "مل" من ذلك بقوله "إننا يجب ألا نفكر فى "نيوتن" بوصفه إنجليزيًا ورياضيًا. فلا يكون باعتباره إنجليزيًا فى حد ذاته رياضيًا، ولا يكون باعتباره رياضيًا فى حد ذاته إنجليزيًا. ومع ذلك نلاحظ أن نيوتن الحقيقى خليط من الصفتين معًا. ويثبت لنا حين نلاحظ العالم أن كل شيء حقيقى وواقعى تكون له مجموعة من الصفات المتعددة، ويضم مجموعة من الفروق دون حاجة إلى كسر وحدته أو وجود مجموعة من النسخ المنفصلة عن بعضها بعضًا.

أعتقد أن مثل هذه الملاحظات كافية للتمهيد لوجهة نظر "برجسون". تحل الخبرة المباشرة كل المشكلات التى أربكت المذهب العقلى. كيف يكون المتعدد واحدًا؟ كيف يخرج الشىء من ذاته؟ كيف تكون الأشياء حاضرة وغائبة فى نفس الوقت؟ يسأل العقل كما نسأل عن كيف يكون الشىء مجموعة من الأشياء المنفصلة والمتصلة؟ وكيف تتشابه الأصوات وتنسجم كلما زادت درجة الاختلاف بينها؟ إذا كنت تعرف الإحساس المكانى تستطيع الإجابة على السؤال الأول بالإشارة إلى أى فترة زمنية طويلة أو قصيرة. إذا كنت تعرف الموسيقى تستطيع أن تجيب عن السؤال الثانى. ويجب أن تعرف منذ البداية للإجابة عن السؤالين المعرفة الحسية لهذه الوقائع. وبذلك أجاب "برجسون" على حجج العقليين وألغازهم بالعودة إلى خبراتنا الحسية المختلفة والمتناهية. يقول: "انظر إلى هذا أو ذاك تجد حلاً لكل مشكلاتنا فى الحياة التى أمامك".

لا تستطيع أن تعيد بناء الواقع مرة أخرى بعد تحطيمه أو تكسيره إلى مجموعة من التصورات، ولا يمكن بناؤه من مجموعة من الكميات المنفصلة. أما حين تضع نفسك داخله كما يقول "برجسون" وتربط حياتك بكثافته وحركته ونشاطه فتستطيع أن تجمع كل هذه التصورات، وتجد حلاً لكل الاختلافات والفروق بينها. لا تستطيع إدراك الحركة إذا لاحظت فقط التعاقبات والتواريخ والأماكن التى تحدث بها الوقائع؛ إذ تهرب الحركة من أمامك من خلال الفترات وتهرب من بين الفواصل وتختفى. لذلك إذا أردت إدراكها فيجب أن تضع نفسك داخلها وتتأثر بسرعتها وتعاقبها وتاريخها وأوضاعها وبالأشياء الأخرى المصاحبة لها، وتستبدل القلب وأحاسيسه بالعقل وأفكاره ومجرداته.

هكذا يجب أن يتم التعامل مع أى شىء واقعى مهما كانت درجة تعقيده. إذا تعامل العقل معه فإنه ينظر له بطريقة استرجاعية يستعيد فيها كل حوادث الشىء وملابساته يقوم العقل بالدراسة النقدية والتفصيلية للحوادث بعد وقوعها. ولذلك نستطيع اتباع أى نسق فكرى يمكن أن يحقق هذه الفائدة. تستطيع أن تجعل الشىء بالدراسة العقلية متسقًا أو متناقضًا ذاتيًا. أما إذا وضعت نفسك داخل الشىء، ونظرت من وجهة نظر الفعل الباطنى له فستختفى كل التصورات المتناقضة وتظهر متسقة أمامك. فإن دخلت مثلاً إلى المركز الأساسى للشخصية

الإنسانية أو "الوثبة الحية" كما يسميها "برجسون" عن طريق التعاطف مع هذه الشخصية تستطيع أن تدرك فى لحظة واحدة أو عن طريق الحدس وحدة كل هذه الصفات التى قد تراها متضاربة بدون إجراء عمليات التحليل أو التأويل. إذ تكمن هذه "الوثبة" وراء كل التناقضات، وراء الأمانة والخيانة، والشجاعة والجبن، والغباء والذكاء، تكمن خلف كل الظروف المتغيرة وتربط بينها. تستطيع أن تشعر لماذا تفعل هذه الشخصية ذلك وكيف.

تستطيع أن تفهم فى لحظة واحدة الأسباب التى جعلت الفيلسوف يقول كذا أو يكتب ذلك إذا وضعت نفسك فى بؤرة رؤيته الفلسفية. أما إذا نظرت له من الخارج واستخدمت منهج التذكر والاسترجاع، وحاولت أن تبنى فلسفته من عباراته المتناثرة، وتنظر للعبارة وراء الأخرى، وتنتقل من مقدمات إلى نتائج، فإنك تفشل فى فهم هذه الفلسفة. تصبح مثل حشرة صغيرة قصيرة النظر تزحف فوق مبنى ضخم تهتز مع كل تصدع وتقع فى كل شق صغير فيه. لن تجد فى فلسفته إلا التناقض وعدم الاتساق. وأمل أن يجد الفلاسفة الحاضرون الآن فى هذا الجمع من يُطبق على فلسفتهم منهجًا مختلفًا عن المنهج النقدى العقلى.

لا توجد فى الواقع أشياء مصنوعة، بل هناك أشياء فى حالة صنع أو قيد التصنيع والإعداد. تحدث هذه الأشياء بعد صنعها. ويمكن استعمال عدد لا حصر له من التحليلات لتعريفها. فإذا ما وصفت نفسك فى قلب لحظة التصنيع أو فى لحظة إعداد الأشياء عن طريق التعاطف الوجدانى معها تصبح كل التحليلات واضحة أمامك ولا تعانى من عملية البحث عما هو حقيقى منها وما ليس حقيقيًا. يسقط الواقع وينهار حين يتحول إلى تحليلات تصورية، وينمو هذا الواقع حين يحيا حياته الخاصة ويتطور بمجرد ظهوره ويتخلق. وتستطيع أن تعرف ما يسميه "برجسون" الواقع المتحرك (حالة الضرورة) الذى يحقق النمو للشىء بمجرد تتبع حركة هذه الحياة الخاصة به فى أى حالة معطاة. ويجب أن تسعى الفلسفة إلى هذا النوع من الإدراك الحى لحركة الواقع مباشرة، ولا تسير وراء العلم وتحاول جمع أجزائه الميتة أو وقائعه الجاهزة.

يكفى هذا الجزء من فلسفة "برجسون" لتحقيق الهدف من هذه المحاضرات. لذلك أتوقف تاركًا باقى كل ملامح مذهبه الأصيلة لدراسة مستقلة بعد ذلك. قد يقول بعضكم إن دعوة

"برجسون" للعودة إلى الحس بهذه الطريقة تُعدُّ عودة إلى الوراء وإلى التجريدية الفجة التى هدمها الفلاسفة المثاليون ودفنوها منذ "جرين" وأهالوا التراب فوقها المرة تلو الأخرى. أعترف أنها بالفعل عودة إلى المذهب التجريبى، ومع ذلك أعتقد أن هذه العودة بهذه الصورة الناجحة تثبت الحقيقة الخالدة لهذا المذهب. فما لا يبقى مدفونًا تحت التراب وينهض مرة أخرى، لا بد أن تكون له حياة حقيقية لا يمكن القضاء عليها. فيأتى الواقع أولاً ثم تأتى التصورات بعده ولكنها لا تكافأه أو تتساوى معه. ففى البدء كان الواقع. حين أطالع الأدب الترانسندنتالى لا أجد فيه، باستثناء صديقى العزيز "جوزايا رويس"، إلا الوقوف فى نفس المكان وعدم السير للأمام أو التقدم وتكميم الأفواه والنبش فى الأرض، والعودة إلى نفس المكان والاستقرار فيه. يشبه الوضع وضع الحصان الجائع المربوط أمام معلف فارغ من الطعام. ليس هناك إلا اللف والدوران حول نفس المقولات الفارغة القليلة البالية والمبتذلة. تتم مناقشة نفس الموضوعات ووضع نفس الإجابات والحلول. فليس هناك واقع جديد يفتح آفاقًا جديدة أمام الفكر. أما حين تطالع "برجسون" وتقلب صفحاته تلوح الآفاق الجديدة فى كل صفحة تقرأها، تشعر بنسيم الصباح وتسمع تغريد الطيور. يتحدث عن الواقع نفسه مباشرة بدلاً من إعادة الأقوال، وتكرار ما كتبه الأساتذة أصحاب العقول البالية عما قاله السابقون منهم. فلا يوجد عند "برجسون" شىء قديم أو مستعمل أو سبق استخدامه.

لم يقدم "برجسون" مذهبًا كاملاً أو مغلقًا، الأمر الذى يعتبره العقليون كارثة فى حد ذاته. ومع ذلك استطاع تحريك المشاعر وإثارتها بعد قضائه على المذهب العقلى، وجعلنا نحيا فى الواقع ونرتبط به مباشرة بعد تحرير ضميرنا الفلسفى لأول مرة فى تاريخه. لقد قال عنه أحد تلاميذه الفرنسيين: لقد أثار "برجسون" داخلنا ثورة نفسية، حقيقة لم يستطع كل فرد منا مواجهة هذه الثورة المنطقية إلا أن الذين استلموا لهذا التغيير النفسى اكتشفوا أنهم لا يستطيعون العودة مرة أخرى لفكرهم القديم ولسلوكهم العقلى السابق على هذه الثورة. لقد باتوا أتباعًا لبرجسون أى "برجسونيون" وسيطرت عليهم الرؤية المباشرة للأشياء، يفهمون المسرحية دفعة واحدة. وينظرون لها نظرة المحب، يعجبون بأصالتها وبعبقرية مؤلفها الذى غير ألحانها وعزف لحنها الرئيسى بطرق متعددة ومتنوعة(٦).

(٦) Gasten Rageot: Reve Philosophique, Vol. xiv, July (1907), p. 85.

أكتفى بهذا الجزء البسيط من فلسفة "برجسون" وأمل أن يدفع حضراتكم لدراسة باقى فلسفته. أعود الآن إلى النقطة المهمة التى أود الإشارة إليها من بين كل أفكاره. نتذكر جميعًا الصعوبات التى عرضتها فى المحاضرة السابقة التى تتعلق بكيفية جمع مجموعة منفصلة من الوعى أو أنواع مختلفة منه فى وعى واحد. كيف يتحول الشعور بمضمون واحد للخبرة وفقًا لمقولة المذهب العقلى إلى الشعور بها من قبل أنواع مختلفة من الوعى؟ لن تساعدنا الطريقة المعتادة للقول بأن الخبرة تكون هى هى لدى الأنواع المختلفة للوعى ولدى الوعى الواحد الذى يضم هذه الأنواع ويشملها. وسبق أن وضحت أن مظهر الوعى الواحد ليس مظهر الأجزاء المنفصلة أى ظهور الواحد ليس ظهور الأجزاء. وليس العالم باعتباره كثرة هو نفس العالم باعتباره واحدًا. وإذا تمسكنا بقاعدة "هيوم" التى استخدمها العقليون فيما بعد، والقائلة إنه طالما توجد الأشياء منفصلة، فلا توجد وسيلة هناك للربط بينها. فليس هناك وسيلة أو طريقة نخرج بها من هذه الصعوبة إلا بالخروج خارج الخبرة تمامًا، ونفترض وجود مجموعة من الشخوص الروحانية أو النفوس أو الأرواح حتى يتحقق الاختلاف والتنوع المطلوب. ومع ذلك لا أستطيع المخاطرة بقبول القول "بالكائنات المدرسية" كما لم يقبلها أصحاب وحدة الوجود من المثاليين.

أريد أن نتذكر معًا مرة أخرى عبارة "فشنر": "لا يمكن أن يصبح الفعلى مستحيلاً أو غير ممكن". تستطيع أن تسمع صوت تشغيل المحرك، وتشم رائحة الغاز، وترى الشرارة وتشعر بالاهتزاز فى وقت واحد، وتأتى هذه الإحساسات متزامنة كما لو كانت فى ميدان واحد للخبرة. ومع ذلك تستطيع أن تعزل أى إحساس منها عن الإحساسات الأخرى. تستطيع إذا أغلقت عينيك، وأنفك، ولم تحرك يديك، أن تحس بالصوت فقط. ويمكن أن تلاحظ أن هذا الصوت الذى سمعته هو نفس الصوت السابق. وإذا ما سمحت بدخول الإحساسات السابقة فإن الإحساس الصوتى يشترك مرة أخرى مع إحساس اللمس والرؤية والشم وتظهر جميعًا معًا من جديد. ونستطيع التعبير عن هذا الوضع بالقول إن هناك مجموعة من الإحساسات التى يمكن أن نحسها جميعًا دفعة واحدة أو متزامنة مع بعضها بعضًا أو التى يمكن أن نحسها منفصلة عن بعضها أى نحس إحساسًا واحدًا فى معزل عن الإحساسات الأخرى. فتكون الإحساسات من جهة منفردة ومعزولة عن بعضها ومن جهة أخرى مجمعة أو تظهر كما

لو كانت فى ميدان واحد للوعى. نستطيع القول إن عملية تبديل الانتباه تؤدى إلى نتائج مشابهة لذلك. فكما نستطيع السماح لإحساس بالدخول أو بعدم الدخول عن طريق تغيير انتباهنا. نستطيع أيضًا أن نسمح لموضوع معين من الذاكرة بالظهور أو عدم الظهور، (أرجو الآن عدم طرح السؤال عن كيفية حدوث ذلك. فقد يكون وضع المخ مسئولاً عن كل حالة من الحالتين. ومع ذلك فليس لدينا الوقت للبحث فى هذا الموضوع ويكفى أن نفكر فى النتائج المترتبة عليه. وأود التنبيه إلى أن هذه الطريقة الطبيعية فى الإحساس والتفكير قد وجدها العقليون غير منطقية صحيحة على الإطلاق).

وصف العقليون هذه الطريقة الطبيعية بالسخافة والتناقض إذ كيف يكون الشىء هو نفسه حين يعمل بطريقتين، أى كيف يحافظ على هويته حين يعمل منفردًا وحين يعمل مع شىء آخر. الواقع أن هذا ما يحدث فى حياتنا الحسية. فهذا المكتب الذى أضرب عليه بيدى يؤثر على عينيك، فيكون فى لحظة واحدة موضوعًا ماديًا فى العالم الخارجى ويكون فى نفس الوقت موضوعًا فكريًا فى عقولنا المختلفة والمتفرقة. يظهر جسدى الذى يحركه عقلى أمامك باعتباره موضوعًا بصريًا تطلق عليه اسمى. ويكون جذع الشجرة الذى حاول "جون" حمله هو نفس الجذع الذى يحمله "جيمس" الآن. وتحب "البنت" التى أحبها شخص آخر. ويكون المكان الذى يقع خلفى أمامك. انظر أينما تشاء تجد نماذج عديدة يحافظ فيها الشىء على هويته على الرغم من كثرة علاقاته وتنوعها. وتجد نماذج لعدة علاقات تتناوب الصلة بشىء واحد مهما كانت درجة اختلافها. حقيقة قد تختلف خبراتنا بالشىء، فهذه الخبرة بالشىء ليست تلك الخبرة به، إلا أن هذا الاختلاف لا يحدث إلا فى تصوراتنا بعد انقضاء الخبرة وانتهائها. أما الشىء نفسه فإنه يظل أمام الحس هو نفسه مهما تناوبت عليه الاختلافات والعلاقات. يكون الشىء موجودًا قبل "جـ" وبعد "أ"، قريبًا عنك وبعيدًا عنى وواحدًا وهو نفسه. ولا تستطيع إدراكه بدون الحاجة للقول بازدواج وجوده إلا بالنظرة المباشرة أى وجهة النظر التى نتتبع بها تواصل حياتنا الحسية واستمرارها والتى تتطابق معها كل اللغات الحية. ولا يحتفل المذهب العقلى بانتصاره وإثبات تناقض الخبرة الحسية إلا حين نحاول استبدال "التوسط" - بلغة "هيجل" - بالمباشر أو "التصورات" بالحياة الحسية، وتحل التصورات محل خبرتنا المباشرة بالأشياء.

أناقش فى المحاضرة التالية هذا الشيء العجيب الذى تم اختراعه للقضاء على التناقضات الناتجة من هذا الوضع السابق والمسمى "بالمطلق". حيث تم اختراع تصور زائد عن الحاجة أو عن الأجزاء يضمها جميعًا ويضم التناقضات كلها. وقيل إن هذا "المطلق" يقوم بأعمال جليلة يحققها بإدخال "أخرياته" داخل ذاته. والواقع أن هذا ما يحدث فى حياتنا الحسية، حيث يلتحم كل جزء محسوس بالأجزاء الأخرى المجاورة له. وهذا ما نعنيه باستمرارية التيار الحسى، حيث لا ينفصل أى عنصر فى هذا التيار عن العناصر الأخرى كما تنفصل التصورات عن بعضها بعضًا. لا يوجد جزء مهما صغر شأنه ليس له مكانه فى الكل أو النهر الواحد. ليس هناك عنصر بدون وجود جار له، مما يعنى أن ليس هناك أى فاصل بالمعنى الحرفى الظاهرى أو يوجد جزء بعيد ومنفصل عن الآخرين. لا يستبعد الجزء الآخر. ويحدث اختراق مشترك بين الأجزاء. بحيث إذا مزقت جذور شيء دائمًا ما يقتلع معه مجموعة من الجذور الأخرى. فيكون كل ما هو واقعى متداخلاً مع الوقائع الأخرى ومنتشرًا فيها. وذلك يعنى باختصار - وبلغة "هيجل" - أن كل شيء هو آخره.

يظهر التناقض فى هذه الصورة للوقائع وتداخلها واضحًا، ومع ذلك لا تُعد الوقائع الموجودة مسئولة عنه؛ فالوقائع تظل قائمة حتى نتعقلها. وبالتالى لا ينتج التناقض إلا حين نضع لها التصورات والمسميات، وربط هذه الصور التصورية بالصور الواقعية والوقائع عمومًا. فإذا كانت هذه الصورة قد صممت من أجل غايات عملية كما قال "برجسون" حتى تمكننا من القفز فى الحياة بدلاً من الغوص فيها، ولا تستطيع أن تكشف لنا شيئًا عن الطبيعة الباطنية للحياة أو عن ماهيتها أو تبين لنا ما ينبغى أن يوجد، فلماذا نصم آذاننا أمام الاتهامات الموجهة إليها؟ ويؤكد تلميذ الأستاذ "برجسون" الذى سبق الإشارة إليه أن تجاهل هذه الاتهامات يشكل كارثة كبرى؛ إذ تجعل التراث الفلسفى كله خاضعًا للعقل باعتباره الوسيلة الوحيدة للوصول للحقيقة. أصبح من الصعب العودة إلى الحياة أو النظر للتصورات كأدوات عملية كما قال "برجسون". بات التخلى عن نضجنا العقلى والعودة إلى طفولتنا الجاهلة أمرًا يجرح كرامتنا ولا تقبله عقولنا. ومع ذلك، وعلى الرغم من صعوبة القيام بهذه الثورة ضد العقل، فليس هناك وسيلة أخرى غيرها لامتلاك الواقع والعودة إليه مرة أخرى. وأمل أن تشاركونا هذا الرأى بعد سماع المحاضرة القادمة.

المحاضرة السابعة

تواصل الخبرة واستمرارها

أخشى من قلة الذين يستجيبون لدعوة "برجسون" واعتبار المعرفة الحسية قادرة على مدنا بمعرفة كاملة للواقع أو التعاطف مع محاولته لتقييد الحق الإلهى للتصورات فى التحكم فى عقولنا بشكل مطلق. تشبه هذه الدعوة النظر إلى أسفل بدلاً من النظر إلى أعلى. قد يقول قائل "إن الفلسفة لا ترقد على بطنها وسط الخبرة، وتحيا وسط الرمل والحصى كما يقول برجسون. ولا يمكن أن تغوص بعمق داخل أى شىء إذا وقفت على سطحه. الفلسفة رؤية للأشياء من أعلى. تبحث عن تفاصيل الأشياء، وتفهم سياقها الفكرى، وتدرك مبادئها وصورها. تنظر لمقولاتها وقواعدها ونظامها وضرورتها. تنظر للأشياء نظرة المهندس المعمارى. فهل من الممكن هجر حياتها والسعى لحياة الشعور والحياة الحسية غير المنظمة؟ انتقد "جرين" المذهب الحسى، وأدرك أكثر من غيره أن المعرفة بالأشياء عبارة عن معرفة بعلاقاتها، وليس هناك ما يمكن أن يقنعه بأن حياتنا الحسية يمكن أن تضم أية علاقات. نظر للإحساسات نظرة عقلية وما لا يمكن التعبير عنه يجب حذفه واستبعاده. ولا يمكن تعريف الإحساسات باعتبارها علاقات. لذلك رأى "جرين" أنها لا يمكن أن تعمل مع بعضها أو ترتبط فيما بينها إلا من أعلى أى عن طريق وجود المطلق أو وجود عقل مستقل بذاته يربط الأشياء ولا يرتبط بها. يقول "ليست العلاقة شيئًا عارضًا مثل الشعور أو الحس وإنما تكون دائمة دوام الفكر وتقوم بين الأفكار"[(١)]. تكون العلاقات عبارة عن موضوعات صورية خالصة، ولا تستطيع الحياة الحسية أن تربط نفسها وحدها مع بعضها بعضًا". فالإحساس متغير ولحظى ولا اسم له. إذ حين نطلق عليه اسمًا يتحول إلى شىء آخر. ولذلك ليس قابلاً للمعرفة، بل نفى لها ولإمكانيتها.

(١) Introduction to Hume (1874), p. 151.

وإذا لم تكن هناك موضوعات ثابتة للتصور يمكن أن تشير إليها إحساساتنا فلن تكون هناك أسماء واضحة أو محددة وإنما مجرد ضوضاء فقط. ويجب أن تكون الإحساسات الحقة صامتة"[٢]. كانت عقلانية "جرين" مخلصة وأدت إلى تأثير لا يمكن إغفاله. ومع ذلك ليست الإحساسات المنفصلة الذرية التى يقصدها إلا خيالات زائفة ومفترضة. ورفضها علم النفس الحديث[٣]. تُعد محاولة "جرين" لفحص نظرة "جون لوك" للحس وعدم إمكانية تطبيقها، ثم اتجاهه إلى المثالية الترانسندنتالية للهروب من هذا الإشكال محاولة مثيرة للحزن والشفقة. يجب أن يدرك كل من يفحص الحياة الحسية فى الواقع أن العلاقات بجميع أنواعها عن الزمان والمكان، والاختلاف والتشابه، والتغير والنسبة والسبب، ليست إلا أعضاء وعناصر مكملة لمادة الواقع مثل علاقات الانفصال[٤]. ولقد أطلقت على وجود علاقات الاتصال والانفصال فى الخبرة الحسية الواقعية فى كتاباتى الحالية اسم "المذهب التجريبى الجذرى" (تمييزاً له عن اسم مذهب الذرات الذى يقترحه المذهب التجريبى). يؤكد النقاد العقليون انفصال الإحساسات فقط وعدم ارتباطها. بينما يصر المذهب التجريبى الجذرى على وجود الاتصالات والروابط مثل وجود الانفصالات ومعطاة فى الخبرة مثلها. وتكون هذه العلاقات سواء الرابطة أو الفاصلة سريعة وآنية فى الخبرة الحسية بلغة "جرين"، ولها وجود جزئى ومحدود مثل الأشياء والحدود، ويتم تعميمها عن طريق تسميتها وتصورها[٥]. وقد نبه "برجسون" أخيراً لتفرد الخبرة وواقعيتها ووجود المباشر والنسبى فى جميع المراحل وعدم كفاية تصوراتنا لإدراكها وفهمها.

(٢) Ibid., pp. 16, 21, 36, et passim.

(٣) انظر Inter alia, The chapter on the "Stream of thought" in my own psychologies. H. Cornelius, Psychologie (1897) Chaps. i and iii; G.H. Luquet, Idees Generales de physchologie (1906) passim.

(٤) قارن ما كتبته فى مقال بعنوان "عالم من الخبرة الخالصة" فى كتاب:

The Journal of Philosophy. New York Vol, I (1905) pp, 533. 561.

(٥) حاول جرين التشكيك فى الإحساسات واعتبرها خرساء، وبالتالى لا يمكن تسميتها مثل التصورات. الأمر الذى يوضح لنا كيف كانت الحرفية مسيطرة على الفلسفة العقلية وظهر غير المسمى عند "جرين" مرادفاً لغير الواقعى أو الخيالى.

نستطيع الآن أن نجمع بعض الخيوط المتناثرة لحديثنا، ونرى بصورة أفضل النتيجة التى نتجه إليها. إذا عدنا للمحاضرة قبل السابقة واستدعينا ما قد قلته عن صعوبة معرفة كيف تجمع حالات الوعى نفسها، فإن الصعوبة تفرض نفسها سواء نظرنا لها من ناحية علم النفس كمركب للحالات المحدودة للعقل من حالات أبسط أو نظرنا لها فى الجانب الميتافيزيقى كعقل مطلق يتكون من مجموعة من العقول المحدودة. كما نلاحظ أن هذه الصعوبة هى نفسها التى يواجهها الفهم العام حين يحاول معرفة كيف يكون الشىء الواحد هو نفسه حين يدخل مع مجموعة من الأشياء الأخرى فى لحظة واحدة أو عن طريق التعاقب، إذ دائمًا ما تستبعد التصورات المجردة للوحدة والكثرة بعضها؛ فكل منها يستبعد الآخر، ويكون الشىء فى المثال السابق أو الواحد صورة لكل شىء ويضم الأشياء كلها وتكون هذه الأشياء نفسها منفصلة وندركها جميعًا فى صور جزئية أى يحدث نوع من التساوى بين "صورة الكل" و "صورة الجزء". ولا يمكن أن يتحقق هذا التساوى بين الصورتين أو معاملتهما كما لو كانت كل منهما تحل مكان الأخرى وفقًا للمبادئ والتصورية.

إذا أردنا الذهاب وراء العملية التصورية كلها والنظر إلى المادة الخام الأولية للحياة الحسية للمظهر الحقيقى للواقع فيجب أن نتبع الطريقة التى أشرت إليها فى المحاضرة السابقة. إذ لن يكون للمطلق وحده آخره الذى يضمه، وإنما يكون هذا الآخر قائمًا فى أصغر وحدات الخبرة الحسية إذا سمحنا باستخدام لغة "هيجل" ومقولته "بأن لكل شىء آخره". لا تكون الدوافع الواقعية للخبرة المحسوسة محصورة بمثل هذه الحدود المحددة التى تضعها تصوراتنا فيها وتوحدها بها، إذ تجرى هذه الخبرات كل منها تجاه الأخرى باستمرار، وتخترق بعضها بعضًا ولا انفصال بينها. ويستحيل الفصل أو التفرقة بين ما يسمى علاقة وما يسمى موضوع لها. ولا يمكن أن نشعر داخليًا بأى انفصال بين العلاقة وموضوعها أو بوجود أى طرف منهما على حدة أو عدم تلامسهما واقترانهما. لا يوجد معطى من معطيات الخبرة لا يكشف هذا السر مهما بلغت درجة ضآلته. ويأتى أقل شعور يمكن أن نشعر به مصحوبًا بجزء سابق وآخر لاحق له، وبإحساس باستمرار الأجزاء الثلاثة وتواصلها وتعاقبها. لقد سبق أن وضح الأستاذ "شادوورث هودجستون" منذ فترة طويلة عدم وجود ما يسمى بالموضوع الحاضر حرفيًا أو ما يسمى باللحظة الحاضرة إلا بوصفها مسلمة نظرية للفكر

المجرد[٦]. تكون اللحظة العابرة، كما سبق أن وضحت، أصغر واقعة ممكنة مع رؤية الفرق داخلها وخارجها. وإذا لم نشعر بكل من الماضى والحاضر فى ميدان واحد للوعى فلن نشعر بهما على الإطلاق. فيكون لدينا نفس "الوحدة فى الكثرة" داخل المادة التى تملأ الزمن الماضى أو اللحظة الماضية. ويُمثل سعى عقلنا وراء ما يشبع أفكارنا جوهر حياته. وتشكل هرولة فكرنا وراء حدوده وتصوراته خاصية حياته المتصلة واستمرارها فى أداء دورها. وندرك حياته دائمًا غير مستقرة، متغيرة دائمة، شيء يظهر من وسط الظلام حين يطل نور الفجر عليه ويكشف ملامحه. وتظهر خبرتنا وسط هذه الحياة المتقلبة والمستمرة بوصفها البديل الذى نبحث عنه. نقول حين تتضح الرؤية "نعم، هذا ما قصدته"، وحين لا تظهر الأشياء واضحة نقول "ليس هذا ما قصدته تمامًا، ومازالت هناك حاجة لمعرفة المزيد عنه". وتشكل كل لحظة صغيرة من لحظات الحس، وكل لحظة استدعاء لها، وكل تقدم تجاه إشباع رغبة لدينا، وكل حالة يتم فيها ملء فراغ والجمع بين حالة الامتلاء وحالة الفراغ فى كل واحد جوهر الظاهرة. يوجد دائمًا فى كل رغبة غير متحققة شعور بغياب الحاضر الذى يمكن أن يحققها. فحين نقول عبارة "سقراط يكون فانيًا" تأتى كلمة "يكون" قبل الانتهاء من نطق كلمة سقراط، ويدخل فعل "الكينونة" "يكون" مباشرة فى كلمة "فانٍ" أى تتلاحق الحدود والكلمات فى بعضها بعضًا قبل اكتمال النطق بها. بينما بالنسبة "للعقل" يكون "الفناء" أى فناء سقراط قد تم عرضه والإخبار عنه[٧].

يتحقق إذن بين اللحظات القصيرة للخبرة نوع من الربط الباطنى والتركيب الداخلى. ولا يكون هذا المركب قاصرًا على "المطلق" كما يقول المثاليون: إذ يُعد لب المادة نفسه شيئًا مستمرًا، ويرتبط الشيء دائمًا بشيء آخر ولكنه لا يقبل التحلل فيه أو الذوبان. ولا تستطيع أن تفصل الشيء عن الآخر الخاص به إلا باستبعاد الواقع كله والنظام الواقعى ككل والاتجاه إلى النسق التصورى. يكون المعطى المباشر للخبرة دائمًا شيئًا جزئيًا ومنفردًا ويقبل عملية التبادل

(٦) Shadworth Hodgson: Philosophy of Reflection, 248.

(٧) تم اقتباس معظم هذه الفقرة من محاضرة ألقيتها أمام جمعية علم النفس الأمريكية. وطبعت فى مجلة الجمعية النفسية، جـ٢، ص ١٠٥، وأشعر بسعادة بالغة الإحساس الآن فى عام ١٨٩٥ بالاقتراب من موقف برجسون ووجهة نظره.

مع غيره وعملية الإسهام بينهما، لا توجد به نقطة مظلمة أو مجهولة. وإذا نظرنا للواقع حسياً لا تضيع أى نقطة منه أو تختفى من وجهة نظرنا الجزئية له. فلا يدرك وعينا بسبب قصر طول فترته الزمنية إلا الأجزاء الصغيرة ولا يستطيع ضم جملة من الأشياء إلا اسميًا وبصورة مجردة. لا يوجد أى جانب من الواقع يضم مجموعة من الوقائع معًا فى جملة واحدة. ومع ذلك حين أقرأ هذه الورقة أو حين تسمعها فإن ما أدركه من القراءة أو ما تُدركه مما تسمع يشكل لدينا مضمونًا فكريًا كاملاً لا يمكن أن يحققه لنا أى وصف تصورى. يكون للخبرات الحسية "آخرها" الداخلى والخارجي: فتوجد داخليًا ملتحمة مع باقى أجزائها، وتوجد خارجيًا متنقلة باستمرار مع جيرانها وباقى الخبرات. ولذلك لا تنفصل الحوادث الماضية التى حدثت فى حياة أى إنسان عن بعضها بعضًا. قد تجزؤها الأسماء التى نطلقها عليها أو تحولها إلى كيانات صورية منفصلة أو تجعلها قطعًا متناثرة، إلا أن هذه التجزئة لا تكون قائمة أصلاً فى حياتنا المتواصلة فى عالم الخبرة، ولا يوجد مثل هذا القطع فى تسلسل حدوثها وتواصلها.

إذا عدنا إلى إشكالنا الخاص بعد معرفة كل ما سبق فسنلاحظ أن اعتراضنا القديم على التركيب الذاتى لحالات الوعى، واتهامنا باستحالته لأسباب منطقية أمور لا وجود لها. إذ تفيض أصغر حالة من حالات الوعى إذا نظرنا لها من الناحية الواقعية والحسية عن تعريفها وتتجاوزه. وبينما لا تطابق المفاهيم إلا ذاتها، ولا يتعامل العقل إلا مع مجموعة من المعادلات والصيغ المغلقة، تكون الطبيعة اسمًا للانفتاح والزيادة والإسراف والتجاوزات. تنفتح الواقعة فيها على غيرها وترتبط خارج ذاتها. لا يتعلق السؤال الوحيد بالنسبة لأية واقعة فيها إلا بالمدى الذى تستطيع أن تصل إليه فى الطبيعة حتى نستطيع تجاوز فيض هذه الواقعة وصلاتها. يوجد فى نبض الحياة الباطنية لكل فرد منا صورة مباشرة لجزء بسيط من الماضى، ومن المستقبل، ومن وعينا لذاتنا، ومن وعينا بالآخرين أى توجد لدينا مجموعة من الأفكار السامية التى نستطيع الحديث بها عن جغرافية الأرض واتجاه التاريخ، وعن الصواب والخطأ، والخير والشر، ونبحث عن معرفة المزيد عنها. تشعر أن نبضك الداخلى يكون متصلاً بكل هذه الأشياء ومستمرًا معها، ينتمى إليها وتنتمى إليه، لا تستطيع أن توحد بينه وبين أى حالة جزئية من هذه الحالات أو توحده مع شيء واحد وتترك باقى الأشياء. وإذا تركته ينمو فى أى اتجاه من هذه الاتجاهات ويتطور فإنه دائمًا ما يعود إلى باقى الأشياء مرة أخرى.

بداية لا تشبه الوحدات الواقعية لحياتنا الشعورية المباشرة الوحدات التى يتعامل بها المنطق العقلى ويجرى عليها حساباته ويجعلها أساسًا لها. لا توجد وحدات حياتنا منفصلة عن بعضها بعضًا. ويجب أن تنظر إلى هذه الوحدات فى تواريخ منفصلة حتى تجد اثنين منهما منفصلتين مثل التصورين الخاصين بهما. ومع ذلك تستطيع أن تلاحظ أن الفجوة بين هاتين الوحدتين ليست إلا تخيلاً عقليًا، تم الحصول عليها بعملية تجريد للتيار المستمر للخبرة وتجريد للفترة الزمنية الواقعة ين فترتين. تشبه هذه الوحدات الواقعية للخبرة عملية حمل "جذع الشجرة" الذى حمله أولاً وليم وهنرى، ثم حمله بعد ذلك وليم، ثم هنرى، ثم يوحنا، ثم بعد ذلك هنرى ويوحنا، ويوحنا وبطرس، وهكذا، فتغطى الوحدات الواقعية أجزاءً من بعضها بعضًا. إذا أردنا توضيح ذلك ارسم خطًا من النقاط التى تقع على مسافات متساوية على ورقة بيضاء نرمز بها للتصورات التى ندرك العالم بها، هات مسطرة يكفى طولها لتغطية ثلاث نقاط تمثل خبرتنا الحسية، ثم يتم الرمز للتغيرات المدركة من خبراتنا الحسية بتحريك المسطرة فوق النقاط. نلاحظ أن المسطرة حين تتحرك تضم تصورًا جديدًا وتترك تصورًا آخر، وتغطى دائمًا نقطتين أو تصورين على الأقل، ولن تغطى دائمًا أكثر من ثلاث نقاط. وإذا نظرت إليها من الناحية التصورية أو وفق قانون النقاط فلن تستطيع التعبير عن حقيقتها.

ينطبق ما يصدق على الحالات المتعاقبة على الصفات المتزامنة، إذ تغطى كل صفة أجزاءً من الصفات الأخرى تمتد إليها. يطغى وجودها على وجود الآخرين. يكون ميدان الشعور الحاضر عبارة عن مركز محاط بحاشية موجودة تحت الشعور. قد أستخدم ثلاثة مصطلحات منفصلة لوصف واقعة معينة، ومع ذلك أستطيع أن أستخدم ثلاثمائة مصطلح بسبب انتشار هذه الواقعة وامتداداتها. فليس لها حدود. لا أعرف أى جزء منها يقع داخل الوعى وأى جزء منها يقع خارجه. يعمل مركز الوعى فى اتجاه معين، وتعمل الهوامش والحواشى فى اتجاه آخر وقد تغزو المركز وتحتله. يضم المركز ما نوحد به أنفسنا ونقول إننا نفكر فيه فى أى وقت. ولذلك تحتل ذاتنا كل ميدان الوعى، وبالتالى نتعرض دائمًا للشعور بكل الممكنات الكامنة تحت الوعى والتى نشعر بها ولا نستطيع إدراكها أو يصعب علينا تحليلها. ويحاول كل جانب منها عن طريق عمليات الجمع والتفرقة أن يربطنا بباقى أجزاء الخبرة الحسية الواسعة، ويعمل

مستقلاً من أجل توجيهنا فى اتجاه معين، ومع ذلك يتم الشعور بكلا الجانبين معًا باعتبارهما نبضًا واحدًا من نبضات حياتنا. نشعر بنبض الحياة ولا ندركها.

وهكذا – وكما قد وضحت – يتحطم المذهب العقلى وينهار، ولا يستطيع الاقتراب من الواقع، ولا ينطبق منطقه على حياتنا الباطنية التى تستخف به وتسخر من مستحيلاته. يكون كل جزء من حياتنا فى كل لحظة جزءًا وقطعة من ذات أوسع، ويتجه مثل إبرة البوصلة فى كل اتجاه. ويلتحم الجانب الواقعى منها مع العديد من الممكنات التى لم تظهر بعد(٨). السؤال الآن إذا كنا على وعى الآن بما يوجد فى هامش الشعور، ألا يمكن أن نكون نحن أنفسنا هامشًا لشعور ذات مركزية فى الأشياء وتكون واعية بوجودنا؟ ألا يمكن أن نكون جميعًا ضمن وعى أعلى، ونلتقى فيه جميعًا على الرغم من عدم إدراكنا لذلك الآن؟

من الواضح صعوبة استخدام التصورات والألفاظ للتعبير عن شىء أو عن عملية تفوق هذه التصورات وتلك الألفاظ وتجاوزها. يظل المذهب العقلى محافظًا على كيانه وقيمته ما دمنا نتحدث ونستخدم التصورات والكلمات؛ إذ لا يمكن العودة إلى الحياة عن طريق الكلام والألفاظ. فالعودة فعل. ولا بد أن أقدم لك مثالاً تحاكيه حتى تستطيع العودة للحياة. يجب أن أبعدك عن استخدام الحوار، وأن تصم أذنيك ولا تهتم بالحديث والكلام، وأبين لك – كما فعل "برجسون" – أن التصورات التى نستخدمها فى عملية التحدث قد وضعت للقيام بالأعمال وإنجازها، وليس لاستخدامها فى التأمل وعملية التفكير. يجب أن أشير إلى وقائع الحياة وأطلب منك أن تملأها بالتعاطف الباطنى، وتدرك كيفها بنفسك. أدرك تمامًا أن عقول حضراتكم ترفض القيام بذلك أو التفكير بدون تصورات ومفاهيم وحدود متصورة. وقد رفضت أنا نفسى القيام بذلك لسنوات عديدة حتى بعد معرفتى أن عملية إنكار المذهب العقلى "للكثرة

---

(٨) نعتبر الذات الواعية اللحظية الذات المركزية بسبب ارتباطها الوظيفى بالأفعال الحاضرة أو شبكة الوقوع. إنها الذات الفاعلة الحاضرة. وعلى الرغم مما يوجد تحت الشعور ويحيط بها فإنه يظل فى قدرتها استخدامه والوعى به فى صورة أوسع، وتصبح كما لو كانت فوقنا وليس بداخلنا. انظر موضوع علاقة الوعى بأفعالنا عند "برجسون" فى كتابه "المادة والذاكرة" خاصة الفصل الأول. وقارن أيضًا كتاب "مونتسبرج" أسس علم النفس" الفصل الخامس عشر" مع كتابى "مبادئ علم النفس" الجزء الثانى، وأيضًا مع كتاب "ماكدوجال" "علم النفس الفسيولوجى" الفصل السابع.

فى الوحدة" عملية زائفة ومضللة؛ إذ يقوم الواقع نفسه بوظائف عديدة فى وقت واحد. وبالتالى يضم الكثرة فى الوحدة. وأملت حينذاك مراجعة المذهب العقلى ذاته حتى أستطيع حل هذه الصعوبة. لم أكتشف أن الاستمرار فى استخدام المذهب العقلى ذاته كان خطأ وسبب هذه الصعوبة ذاتها إلا بعد قراءة "برجسون". اكتشفت أن الفلسفة كانت تسير فى اتجاه خاطئ منذ "سقراط" و"أفلاطون"، ويستحيل تقديم إجابة عقلية عن مشكلات عقلية، ولا سبيل أمامنا لإجابة هذه الصعوبات إلا صم آذاننا والبعد عن التصورات. وحين يقوم المذهب العقلى باستدعاء الحياة لتبرير نفسها بالتصورات فإن الأمر يشبه من يخاطب فرداً بلغة أجنبية لا يفهمها ولا يحتاجها فى مجال عمله، وبالتالى يتجاهلها ولا ينتبه لما يوجه إليه من حديث. لذلك حين تعاملت مع الحياة الباطنية وصعوباتها فى المحاضرة السابقة وصلت لآخر المخزون التصورى. وأفلست تصوراتى، وكان من الضرورى تبديل المنهج الذى أستخدمه والقاعدة التى أتبعها. لذلك لن تستطيع كلماتى أن تجعلك تغير موقفك؛ فليست الكلمات إلا أسماء لمفاهيم وتصورات فقط. وربما إذا استطاع أى فرد منكم أن يبتعد عن التصورات وعن تحويل الواقع إلى تصورات يستطيع أن يضع قدمه على الطريق الصحيح ويغير من أسلوب المواجهة أى يواجه الواقع بدلاً من التصورات. ولا أود الإطالة فى هذا الموضوع تاركًا الحياة تعلمكم الدرس.

أصبحت لدينا الآن نظرة يبدو المركب الذاتى للعقل من خلالها واقعة مؤكدة. ويجب وفقًا لها الاعتراف بأن افتراض وجود مركب مشابه له يضم الأشياء الخارجية كلها افتراض مشروع ومقبول. لم يصبح المطلق الكيان الذى أكدت استحالة وجوده، إذ يمكن أن تعمل الوقائع العقلية منفصلة عن بعضها بصورة مستقلة أو تعمل مع بعضها فى وحدة واحدة. ويمكن لعقولنا أن تعمل أيضًا مع بعضها بعضًا فى وحدة فكرية أرقى. ولذلك لا يتم إنكار "المطلق" فى حد ذاته وإنما نستطيع أن ننكر فقط فكرة الضرورة الملزمة التى ننسبها له. ويتم تحقيق هذا الإنكار بمنطق قبلى خالص. وحين يحاول - باعتباره افتراضًا - أن يؤسس نفسه على الاستقراء والمنهج التمثيلى فإنه يتحول إلى مستمع واسع الصدر. وبالتالى تستطيع القول من الآن فصاعداً إن البحث الجاد لموضوعنا يتطلب منا الاعتماد على "فشنر" ومنهجه بدلاً من "هيجل" و"رويس" و"برادلى". فقد نظر "فشنر" لهذا الوعى الفائق للبشرية باعتباره افتراضًا فقط يحتاج إلى استقراء وحجج تقنعه.

يُعد "فشنر" فى كل كتبه من القائلين بالمطلق، إلا أن هذا المطلق كان مسلمة سلبية إن جاز القول ولم يكن له دور إيجابى فى مذهبه[٩]. لم يتحدث فقط عن "روح الأرض" أو روح "النجوم والسماء" وإنما تحدث عن روح يضم الأشياء جميعًا ويحيط بها. ويسمى هذا الروح "الله" كما سماه الآخرون "المطلق". اكتفى بالتفكير فى النفوس فوق الإنسانية ولم يواصل عملية التفكير فى "الله". فسجد للروح الكلى العظيم للكون، وتركه فى رفعته وسموه دون محاولة تحديد طبيعته أو معرفتها. اعتبره خارج نطاق المعرفة مثل "المطلق" وليس موضوعًا لرؤية واضحة أو معرفة. يُعد "إله" "فشنر" من الناحية النفسية مسلمة خاملة لا دور له. كان السؤال عن الخاتمة يفرض نفسه: فإذا كانت نفوسنا تضم حواسنا، وتضمنا روح الأرض التى تضمها روح السماء فماذا بعد؟ لا يمكن أن تستمر عملية الإحاطة والضم إلى ما لا نهاية، يجب أن توجد خاتمة، ولا بد أن تنتهى السلسلة. وكان "اسم" "الله" الخاتمة النهائية والحاوى لكل شىء. والسؤال الآن إذا كان "الإله" يضم كل شىء، ولا يوجد شىء خارجه، ألا يكون مسئولاً عن كل شىء وعن وجود الشر وعن وجود كل التناقضات التى وجهناها للمطلق فى المحاضرة الثالثة؟ حاول "فشنر" بإخلاص شديد حل مشكلة وجود الشر، ولكنه كان يحلها دائمًا بلغة "ليبنتز". فليس "الإله" مطلقًا. وتوجد شروط الضرورة الميتافيزيقية التى لا تستطيع قدرته أن تضمها أو تتغلب عليها. كان على إرادته أن تتصارع مع أمور لم تنبع منها أو تفرضها على نفسها؛ لذلك كان دائمًا متسامحًا إلى حد ما مع الظروف التى لم يخلقها، ويتعامل معها بسعة صدر وصبر حتى يتغلب عليها فى النهاية ويهزمها. باختصار يكون للإله تاريخ. وحين يحاول "فشنر" توضيح صورته فإنه يعود ويكرر صورة إله الإيمان العادى التى نعرفها جميعًا. يتوقف إلهه عند صورة الكائن الذى يضم كل شىء بشكل مطلق[١٠]. فيقدم "فشنر" بهذه الصورة العنصر المثالى فى الأشياء. ويكون الإله قائدنا ونعاونه على محاربة الشر فى العالم.

---

(٩) من الواضح أن ذلك تأويل خاص لفلسفة "فشنر". (المترجم)

(١٠) قارن: Zendavesta, 2d edition Vol. i, pp. 165. FF., 181, 206, 244 FF., etc.; Die Tagesan-sicht, etc. chap. Vol.

- يجب التفرقة بين مفهوم الإله فى الفلسفة والتصورات المختلفة المنسوبة له بين الإرادة الكلية أو الناقصة ومفهوم الإله فى الأديان المنزلة كالإسلام والمسيحية. (المترجم).

لم يكن "فشنر" ذا باع طويل فى الميتافيزيقا، فلم يهتم بالاتساق الصورى فى الأقسام النظرية لفلسفته. آمن بوجود "الله" بطريقة التعدديين وابتعد عن التسليم وما أسميه بالكسل الفكرى وقبول الأشياء على علاتها. لم يهتم بالرد على حجج الواحدية، وبالتالى اقترح مناقشة مسألة وجود إله دون الاشتباك مع الافتراض الواحدى. السؤال الآن: هل يمكن وجود وعى يفوق الوعى البشرى؟ فإذا ما تمت إجابة هذا السؤال يمكن السؤال عما إذا كانت صورة هذا الوعى واحدية أم تعددية.

قبل إجابة هذين السؤالين، اسمحوا لى بإنهاء مراجعتنا بملاحظة جديدة عن الموقف المنطقى المحير لفلاسفة المطلق. لقد اعتبروا المطلق كائنًا يستطيع ببنيته الباطنية التغلب على التناقضات الكامنة فى الكثرة ؛ إذ يرون أن صفة الكثرة فى الواحد التى تظهر فى أصغر أجزاء التجربة شىء مناف لحقيقة الخبرة وواقعيتها. يقولون ما يمكن تمييزه لا بد أن يكون منفصلاً، وما يكون منفصلاً لا توجد علاقة بينه وبين غيره. ولا تكون علاقة "بين" إلا بين طرفين منفصلين. ويتفق كل من "هيجل" و "رويس" و "برادلى" وأنصار المطلق فى أكسفورد عمومًا على الفساد المنطقى للكثرة فى الوحدة فى وقائع الخبرة فقط. السؤال الآن: هل يختفى هذا التناقض المنطقى فى الوجود المطلق الذى قالوا به للتخلص منه؟ أم أن المسألة قد جاءت على الخلاف من ذلك؟ إذ يظهر هذا التناقض المنطقى واضحًا وعلى نطاق واسع فى هذا الوجود اللامتناهى بل يظهر واضحًا فى تعريفه ذاته. لم ينقذه القول بعدم وجود أية علاقة بينه وبين أية بيئة خارجية أو القول أنه يضم كافة العلاقات داخل ذاته من الوقوع فى هذا التناقض المنطقى. كانت حجة الأستاذ "برادلى" ضد المتناهى أن وجود الكثرة من الصفات فى أصغر جزء من أجزائه، مثل صفتى البياض والحلاوة فى قطعة السكر مثلاً، تُعبر عن التناقض الذاتى. ويرى أن المطلق الشىء الوحيد البرىء من هذا التناقض الذاتى. والواقع أن "جرم" التناقض الذاتى الذى نتهم به أجزاء الواقع يتصف به المطلق أيضًا. ويكون المطلق مذنبًا بنفس ذنب المحدود. يرى العقليون التناقض حين ينظرون للشىء المحدود ولكنهم يصابون بقصر النظر حين ينظرون للشىء الضخم أو للمطلق فلا يرون هذا التناقض. إذ لا يمكن تخيل بنية المطلق وتركيبه بدون عملية المماثلة مع جزء صغير من أجزاء الخبرة. وإذا أخذت جزءًا صغيرًا من الواقع، وافترضت وجود بيئته، ثم قمت بعملية تكبير لهذا الوضع، تستطيع أن تحصل على

بنيـة المطلق. لذلك من الواضح أن التناقضـات لم تتبدد، وتظل باقيـة أينمـا تفكر. وإذا كـانت الخبرة النسبية متناقضـة فـالخبرة المطلقة متناقضـة أيضًا بصورة أوسـع. باختصـار، يتشدد المذهب العقلى مع الصـغائر ويتسامح مع الكبائر. دائمًا ما يصاب المرء بحالة اشمئزاز حين يناقش المطلق وحججه؛ ولذلك لن نتحدث عن هذا الكائن بعد ذلك. فلقد كـان القول بالمطلق إحدى العقبات التى عطلت مسيرة الفلسفة وتقدمها. لذا أعود مرة أخرى إلى السؤال عما إذا كـانت هناك وحدات من الوعى تفـوق الوعى البشـرى؟ وهل هذه الوحـدات ممكنة الوجـود أم مستحيلة الوجود؟

لقد سبق أن بينت فى محاضرة سابقة الأسباب التى دفعت "فشنر" للقول بمعقولية هذه الوحدات الفـائقة من الوعى أو الأسباب التى قد تقضى على معظم شكوكنا فى وجودها. لم تكن الوقائع المتعلقة بقسمة الشخصية الإنسانية أو فصلها إلى نصفين والتى كشفها رجال الطب أمثال "جانى" وفرويد "وسيدسى" معروفة فى زمن "فشنر". كذلك لم تكن ظواهر الكتابة الآلية ومفاهيم الاستحواذ والتملك قد تم دراستها كما ندرس الآن. لذلك كان رصيد "فشنر" من التشبيهات والتماثلات محدوداً مقارنة بما يوجد الآن. ومع ذلك لقد بذل أقصى جهده بما توفر لديه. لقد وجدت فى هذه الوقائع الشاذة أو غير العادية إيماءات قوية بإمكانية وجود وعى يفوق الوعى البشرى. وأشك كثيراً فى قدرتنا على فهم بعض هذه الكائنات الفائقة دون اللجوء إلى خطاب "فشنر" ولغته ومفهومه عن وجود "حافظ عظيم" يضم كل ذكريات ومعلومات سكان الأرض.

وحين تفتح المحابس تخرج المعلومات إلى عقول الأفذاذ من بنى البشر. ومع ذلك أعتقد أن مثل هذا الكلام لا يهم الباحث الأكاديمى الجاد. وأرى أن التأييد الذى قد يناله "فشنر" لآرائه يجب أن يأتى من الخبرة الدينية العادية. وأعتقد أنه يمكن التأكيد أن هناك خبرات دينية ذات طبيعة خاصة ولا يمكن التوصل إليها عن طريق علم النفس أو المماثلة بينها وبين مجموعة من الخبرات الأخرى. وأعتقد أن هذه الخبرات توضح بقدر كبير من المعقولية إمكانية تواصل وعينا الإنسانى مع بيئة روحانية أشمل لا يعرف الإنسان المثقف عنها شيئًا. وأختم محاضراتى بالإشارة إلى هذه الخبرات.

المحاضرة الثامنة

الخـــــاتمة

أشرت فى نهاية المحاضرة السابقة إلى وجود ما يسمى "الخبرات الدينية" ذات الطبيعة الخاصة، وأجد من الضرورى الآن أن أوضح ما قصدته بهذه العبارة. باختصار شديد تشبه هذه الوقائع التى أقصدها ما يسمى بالخبرات التى تعقب الموت، ولا أعنى بذلك فناء الجسد أو الخلود. وإنما أقصد موت عمليات عقلية معينة داخل الخبرة الفردية أى العمليات التى تنتهى بالفشل، وتؤدى إلى الشعور باليأس لدى بعض الناس. وتُعد هذه الخبرات الحياتية التى تقوم على اليأس مسألة حديثة نسبيًا مثلها مثل خبرات الحب الرومانسى. ولذلك لم تلعب دورًا مهمًا فى اللاهوت حتى "لوثر". وربما أفضل وسيلة لتوضيح هذه الخبرات إجراء عملية مقارنة بينها وبين الحياة الباطنية لأنفسنا وحياة اليونانيين القدماء والرومان[١].

قال الأستاذ شيسترتون[٢] فى أحد كتبه إن اليونانيين والرومانيين شعوب وقورة فى حياتهم الأخلاقية ويقدسون هذه الحياة. اعتقد الأثينيون أن الآلهة يجب أن تعجب بطهارة "فوشيون" وأريستيد واستقامتهما[٣]. وكان "كاتو" إنسانًا صادقًا ويضرب المثل بمصداقيته حتى إن الشاك المتطرف يقول "لا أصدق هذا القول حتى لو كان "كاتو" قد قاله"[٤]. كان الخير

---

(١) يشير جيمس إلى طبيعة الحياة الخلقية. (المترجم)

(٢) شيسترتون: Chesterton.

(٣) فوشيون Phocion (٤٠٢ - ٣١٨ق.م): قائد أثينى سعى للسلم واتصف بالنبل والحزم وله تمثال تخليدًا لذكراه. أريستيدس Aristides : سياسى أثينى هزم الفرس واشتهر بالنزاهة وأطلق عليه لقب العادل. (المترجم)

(٤) كاتو Cato : سياسى رومانى تمسك بالمثل، واتصف بالصدق والأمانة والتصوف. (المترجم)

خيرًا والشر شرًا بالنسبة لهؤلاء الناس. لم يكن النفاق الذى جاءت به الكنيسة موجودًا. كان النظام الطبيعى راسخًا وليس قيمًا زائفة تبعث السخرية أو يتم التهكم عليها. ويستطيع الفرد إذا كان فاضلاً حقًا أن يواجه كل متطلبات الحياة ولم تنهر كرامة المواطن الوثنى إطلاقًا. وكان "لوثر" أول من انشق عن هذا النظام الطبيعى. وأعتقد أن "القديس" بولس قد سبقه فى ذلك. أدت الخبرة الدينية اللوثرية إلى فساد كل معاييرنا الطبيعية واختفائها. فالقوة فى الضعف، فتكون قويًا حين تظهر الضعف. ولا تستطيع أن تحيا بكبرياء أو كرامة أو مستقلاً بذاتك ومعتمدًا عليها، نبدو أطفالاً حين نقارن شخصياتنا وقدراتنا بالنور. وتُعد قناعة المرء بأنه ليس خيرًا بذاته، والتخلى عن الأمل فى أن يكون خيرًا بذاته المخرج الوحيد المتاح أمامنا للوصول إلى الآفاق العميقة للكون.

تُعد هذه الآفاق العميقة أمرًا مألوفًا فى المسيحية الإنجيلية، ومعروفًا لما يسمى اليوم "بالدين الشافى للعقل" أو "الفكر الجديد". وهناك اعتقاد أن هذه الآفاق العميقة تقضب دائمًا لحظات اليأس، وتوجد داخلنا آفاق عميقة لم تصل إليها الأخلاق الطبيعية والفضائل القانونية الحرفية. نشعر داخلنا بالسعادة والقوة حين نستسلم أو نتخلى عن إرادتنا، ونترك الأمر برمته لشىء يفوقنا يعمل من خلالنا، يبين لنا عالمًا أوسع من عالم الأخلاق المادية والطبيعية. يكون كل شىء فى هذا العالم خيرًا على الرغم من وجود صور عديدة للموت والفناء أى موت القوة، والمسئولية، والخوف، والقلق، والأمل. باختصار، موت كل شىء يقوم عليه الإيمان الطبيعى والوثنى والقانونى ويثق به.

لا يستطيع عقلنا الذى يتعامل مع خبراتنا الطبيعية أو حتى مع خبراتنا النفسية أن يستدل مقدمًا على هذه الخبرات الدينية الخاصة قبل حدوثها. كذلك لا يمكن الشك فى وجودها لعدم اتصالها بالخبرات الطبيعية أو ظهورها بعد حدوث هذه الخبرات وتغير قيمتها. ومع ذلك فحين تظهر تخلق آفاقًا جديدة أمام من يشعر بها. ولذلك، يُلاحظ حين يتم استخدام الفهم المنطقى وتجريد مثل هذه الخبرات الدينية الخاصة، يتم دائمًا حذف شىء واستبعاد آخر ونفشل فى الوصول إلى نتائج كاملة؛ إذ يُقال دائمًا إن الموت والفشل هما "موت" و"فشل" ببساطة، ولا يمكن أن يدخلا إطلاقًا فى وحدة مع الحياة. لذلك تحتاج الخبرة الدينية إلى الحرص فى دراستها من قبل كل من يطمح فى إقامة نسق فلسفى كامل.

يتفق نمط الإيمان الذى تولده هذه الخبرة الدينية فى نفوس من يؤمنون بها مع نظريات "فشنر". وأقول مستعيراً بعض العبارات التى قد عرضتها فى موضع آخر من قبل: "إن المؤمن يشعر أن الجوانب الرقيقة من حياته الشخصية تتصل بجوانب أخرى عديدة فى الكون تتصف بنفس صفاتها. ويمكنه الخلاص اتصاله بها. باختصار، يتصل المؤمن من خلال وعيه الخاص وفى أية لحظة بذات أوسع يستمد منها الخبرات المنجية التى تنساب منها. ويظل كل من لديه هذه الخبرات واثقًا بها ويهتدى بها فى حياته. لا يتأثر أصحابها بالنقد الأكاديمى أو العلمى أو المنطقى. تكون لديهم رؤاهم. يدركون أننا نحيا فى بيئة روحانية خفية نستمد منها العون والمساعدة، وتتحد روحنا مع هذه الروح الواسعة التى لسنا إلا أدوات لها.

واضح أن أفكار "فشنر" تقبل التحقق التجريبى المباشر، ويوجد جانب واحد على الأقل من جوانب الحياة يتم تفسيره بسهولة إذا ما صحت هذه الآراء. والواقع أنه ليس من السهل تفسير مثل هذا الجانب ما دمنا نفترض مثل الطبيعيين أن الوعى الإنسانى أرقى أنوا ع الوعى فى الكون، أو حين نفترض مع مذهب الإيمان بالثنائية أن هناك عقلاً فى الكون لا يمكن أن يتصل بنا. لقد شعرت دائمًا بالدهشة لإهمال فلاسفة المطلق تفسير هذا الجانب من الحياة، وعدم توضيح ظواهره على الرغم من اعتمادهم على بعض جوانب الخبرة الشخصية فى إثبات صحة آرائهم وثقتهم فى مذهبهم. كان لديهم نوع من عدم الحياد حين يطبقون المنطق، وفضلوا المنهج البسيط السهل بدلاً من المنهج المعقد الصعب. فكان التجريد الجدلى النظرى أكثر أهمية وأكاديمية من عالم الوقائع المختلطة والمشوشة للخبرة الشخصية والتاريخ الشخصى.

يتجه المذهب العقلى على الرغم من احتقاره للجزئى والشخصى تجاه الاعتقاد فى وجود صورة من صور الحياة الفائقة لحياتنا تشاركنا وعينا دون دراية منا بذلك. وتشبه حياتنا حياة الكلاب والقطط فى مكتباتنا؛ ترى الكتب وتسمع المناقشات ولكنها لا تدرك معناها على الإطلاق أو تفهم شيئًا منها. ونلاحظ أن اعتراضات المذهب العقلى على ذلك لا قيمة لها طالما يعتمد على المنطق العقلى ولا يحد من سلطته، ما دام الدليل التجريبى على صحة ذلك باقيًا. وحين يتم النظر إلى تشابه نتائج علم النفس العام مع حقائق علم الأمراض ونتائج البحث النفسى ومع ما يسمى بنتائج الخبرة الدينية فإننا نلاحظ إمكانية القول بوجود نظرة عامة

للعالم تطابق إلى حد كبير نظرة "فشنر". لذلك يجب أن تظل الخطوط العامة لوجود وعى فائق للبشرية قائمة مهما كانت الفكرة غامضة، وتظل النفوس التى تضمها وتحملها داخلها محل إشكال وبحث. ويمكن أن يكون هذا الوعى الفائق واحدًا أو متعددًا. أى يوصف بأنه إله واحد أو بأنه آلهة متعددة. ويبدو لى أن "روح الأرض" الذى قال به "فشنر" يؤدى إلى القول "بالتعدد". ولما كانت كلمة "تعدد الآلهة" تثير الاستياء دائمًا فمن الأفضل عدم استخدامها. ومع ذلك لا نجد إلا القول بالتعدد مخرجًا من التناقضات التى يثيرها القول بالعالم الواحدى، ويفسر لنا وجود الحقيقة فى الخطأ، والكمال فى النقص، باختصار وجود الشر عمومًا، والحتمية الكونية وأزلية العالم. يجب أن نكون من أنصار القول "بالتعدد" صراحة حتى نتخلص من كل هذه التناقضات. ونفترض أن هذا الوعى الفائق للبشرية، مهما كانت درجة اتساعه، توجد له بيئة خارجية، وبالتالى يكون متناهيًا. تتبرأ الواحدية فى أيامنا المعاصرة من واحدية "اسبينوزا". كان يُقال إن الكثرة تتحلل فى الواحد وتفنى، بينما ترى الصورة الحديثة من الواحدية والمتطورة من المذهب المثالى أن هذه الكثرة يتم الحفاظ عليها داخل الواحد باعتبارها الموضوع الأزلى له. ويتم تقديم المطلق من قِبل أنصاره باعتباره موضوعًا متعددًا أى يضم موضوعات عديدة. السؤال الآن: إذا كان المطلق متعدد الرؤية فلماذا نتردد نحن أنفسنا أن نصبح من أنصار التعدد أو أصحاب رؤى متعددة؟ لماذا نضع كثرتنا فى "واحد" يُسمم باطنها وطبيعتها؟

إذا كان للفلسفة واللاهوت مواجهة هذه الاعتراضات لا بد أن يقبلا مع القول بالوعى الفائق للوعى البشرى تصور عدم احتواء هذا الوعى لكل شىء؛ أى القول إن هناك إلهًا ولكنه متناهٍ سواء فى القدرة أو فى المعرفة أو فى كليهما[٥]. وقد يكون من الصعب القول إن مثل هذا التصور "لله" نجده شائعًا لدى من يتعاملون مع الله فى الحياة العملية بشكل دائم ونشط. ولم يجعل مفهومه متناقضًا عمليًا وأخلاقيًا إلا تلك الكمالات التى أضافها المذهب الواحدى على المفهوم، والتصورات النظرية الخالصة التى حاول أصحاب الفكر النظرى الخالص استبدال المفهوم بها.

---

(٥) واضح أن هذا التصور للإله يتناقض مع مفهوم الألوهية بالمعنى العام. (المترجم)

لماذا لا تتقابل "الخبرة" و "العقل" على أرض مشتركة بينهما؟ لماذا لا يتصالحان ويتفقان على تسوية وحل وسط؟ لماذا لا تفسح الخبرة المباشرة التى ترتبط دائمًا بعدم الإيمان بوجود الله الطريق للإيمان بالإله الواحد واستنتاجه من الخبرة مباشرةً؟ ولماذا لا يخفف المذهب العقلى من دعواه المثالية حين يرى أن الأدلة القبلية على وجود الله قد تم استبدال دليل تجريبى بها؟ إذا سمحنا بوجود شيء بسيط جداً ومتناه فى الصغر إلى جانب الإله نجد أن المثالية والتجريبية تعقدان معاهدة سلام بينها وتستطيعان أن تفعلا مثلما يفعل العلماء وتستخدما كل المعطيات والبيانات المتاحة لهما لبناء فكرة محتملة وتقريبية لما يمكن أن يكون الوعى الإلهى عليه. وأتوسل لصغار المثاليين فى أكسفورد أن يدرسوا هذا البديل. وقد يستطيع بعضهم بموهبته أن ينهج نهج "برجسون" و "فشنر" ويبحث عن المعقد والمتشابك ويبتعد عن البسيط والسهل.

ترتبط عمليتا التوسط والتوفيق بالفلسفة التعددية ولا تنفصلان عنها. بينما لا توجد مثل هذه العمليات فى الفلسفة الواحدية التى تقول عن أية مقولة من مقولاتها إما أن تقبلها أو ترفضها. ويجب أن يكون هذا الافتراض كله قائمًا وتقبله كله أو تتركه كما هو موجود بالفعل. ولقد حافظ فلاسفة جامعة أكسفورد على هذا المنهج أحيانًا عن طريق وضع الحلول المنطقية المتناقضة، وأحيانًا أخرى من اعتقاد خاطئ بأن هذه الحلول تشكل الأرضية الصلبة لتأسيس الدين. والواقع أن رجال أكسفورد يجهلون تمامًا الحركة التجريبية تجاه النظرة النفسية الكلية التعددية للعالم التى ينجذب إليها جيلها والتى تهدد فى نفس الوقت بالقضاء على مناهجهم. ليس أمامهم إلا التحالف مع هذه النظرة الدينية التعددية وإلا انهارت نظرتهم الواحدية. إن شغفهم بالحلول المنطقية وآلية فلسفة المطلق مازالت تعمى بصيرتهم وتثبت ولاءهم للمثل الأعلى الدينى الواحد، ومع ذلك قد يجد أنصار الكنيسة من الصعب التمسك بآرائهم وبآلياتهم المنطقية إذا وجدوا أن هناك نهجا آخر يتم به تأمين الدين وحمايته. والواقع إذا ارتبط المذهب التجريبى بالدين والتدين كما ارتبط من قبل باللاتدين أعتقد أن عصراً جديداً من الفلسفة ونمطًا جديدًا من التدين قد يبدأ فى الظهوره. ونستطيع القول إن هذه اليقظة الشديدة للفكر والاهتمام الشعبى الجديد فى الفلسفة والذى يُعد ظاهرة منتشرة فى كل البلاد يعود بلا شك إلى مطالب دينية خالصة. فحين بدأت التقاليد القديمة تتعثر اتجه الناس إلى العقل والواقع.

أداروا آذانهم إلى سلطة العقل أو إلى سلطة الدليل التجريبي. لن يشعر الناس بخيبة أمل إذا فتحوا عقولهم أمام ما تقول به التجريبية الجذرية، التى أعتقد أنها ستكون قادرة على التحالف مع الحياة الدينية بصورة أكبر من قدرة "الجدل" على التحالف معها. تستطيع التجريبية أن تكون حليفًا طبيعيًا مع الحياة الدينية. قد تبدأ الخرافات والمعتقدات الغريبة فى الظهور إذا شاع مفهوم الوعى الأعلى الذى يضم البشر جميعًا أو مفهوم "روح الأرض" الذى قال به "فشنر" أو ما يشابهه من التصورات ويصبح الدين تقليديًا. وقد تزداد هذه المعتقدات غرابة، إذا أعطى العلم موافقته على الظواهر النفسية التى قال بها "فريدريك مايرز(٦)، التى أعتقد أنها جزء من الواقع. ومع ذلك، هل يمنعنا ذلك من البحث والوعى الدينى. هل يمنع كل ذلك البحث عن الطريق الصحيح للوعد الدينى العظيم؟ ومتى جاء إلينا الشىء الجيد فى هذا العالم المختلط واضحًا ونقيًا ومعزولاً؟ يُعد الحشو الزائد فى الحياة صفة من صفاتها الرئيسية، ويُمثل الشرط الوحيد لحصولنا على أى شىء. ويجب إذا أردنا الحصول على شىء معين أن نحصل أولاً على قدر كبير منه، وغالبًا ما يأتى مصحوبًا بقدر كبير من الفضلات التى يغوص فيها، ولا نستطيع الحصول على ما يكفى من أى شىء دون وجود هذا القدر الكبير منه. ويُعد وجود العديد من الكتب الرديئة والمواقف السيئة والأحاديث المغلوطة شرطًا ضروريًا للحصول على الجيد منها. وكما يظهر الذهب وسط الرمال ملتصقًا بها يظهر الدين أيضًا محاطًا بالأفكار المغلوطة. ولا بد من وجود التنافس من أجل البقاء حتى يُوجد الخلاص. يجب أن يظهر الصلصال الحاوى للجوهرة أولاً ثم تبدأ عملية فحصها منفصلة، وتصورها، وتعريفها، وتحديدها وعزلها. ولا يمكن اختصار عملية التنقيب وعملية الفرز، وإذا حدثت عملية الاختصار نحصل على التصورات والمجردات الرديئة التى سبق لنا رؤيتها. نجد لدينا بدلاً من الواقع الإلهى التى تتجه المذاهب التجريبية إلى الاتصال به "إله" اللاهوت المدرسى غير الحقيقى أو الكائن الوحشى الضخم المسمى بوحدة الوجود.

أطلب من حضراتكم بعد وصولنا إلى هذه المرحلة من البحث العودة إلى المحاضرة الأولى، وتذكر ما قاله الفيلسوف "جاك" عن أن الفيلسوف نفسه يحيا العالم الذى يفسره.

(٦) فريدريك مايرز: Frederic Myers.

وكانت تلك فلسفة "فشنر" و "هيجل" وبالتالى تتفق نهايتنا مع بدايتنا. تُعد الفلسفات جزءًا ضروريًا من العالم، وتعبر دائمًا بعض أفكاره عن ذاته وربما تكون فلسفة معينة عبارة عن رد فعل مباشر لتفكير العالم فى ذاته. وقد يُعبر عن نفسه فى فلسفات مختلفة وفى نظرياتنا. وقد ينجح فى التعبير عن ذاته أو لا ينجح. وقد تزداد ثقته بنفسه وبهذه الفلسفات أو تقل. ولا يستحق من يفقد الثقة بنفسه أن يثق الآخرون به.

يُعبر المعنى السابق عن الفلسفة الإنسانية بأوسع معانيها. فتزيد فلسفاتنا تيار الوجود وتضيف الصفات له، وتُعد جزءًا من كل ما واجهنا فى العالم وما جعلنا على ما نحن عليه. قال أحد الفلاسفة الفرنسيين: "تحدد أفكارنا أفعالنا، وتعيد أفعالنا تحديد طبيعة العالم". لذا تختفى الغربة من عالمنا حين نرى نظامه متعددًا وليس واحدًا أى حين ننظر لنظامه نظرة تعددية وليست واحدية. حقيقة نحن أجزاء باطنية فى الله ولسنا مخلوقات خارجية وفقًا للمذهب النفسى الشامل لوحدة الوجود. ومع ذلك، ما دام "الله" ليس مطلقًا وفقًا للمذهب التعددى وإنما جزء من النظام فإن وظائفه لن تختلف عن وظائف باقى الأجزاء، وبالتالى تشبه وظائفنا، ويستطيع الهروب من الغربة عن الإنسانية ومن الوجود اللازمنى الكامل والثابت للمطلق حين يحيا مثلنا فى بيئة، ويوجد فى الزمان، ويعمل فى التاريخ.

كانت غربته عن وجودنا وضخامته إحدى مشكلاتنا الرئيسية. لا توجد كلمة أخرى يمكن أن نصفه بها غير اتصافه بضخامة الحجم، الأمر الذى يجعل طبيعته مختلفة عن طبيعتنا وغير متجانسة معها. ولا يظهر هذا الفارق الكبير بين المذهب الواحدى والمذهب التعددى من اختلاف فى المضمون المادى للعالم، وإنما يظهر من فارق فى الصورة التى نرى العالم من خلالها. فتؤدى "صورة الكل" أو الواحدية إلى ظهور الغربة والانفصال، بينما تؤدى صورة الجزء أو "كل جزء" أو التعددية إلى الوحدة بين أجزائه.

إذا سمحت بوجود الكثرة فى كل مكان فى العالم ولم تهتم بمضمونه، ولا يوجد شىء بدون بيئة أو مكان متخيلين فى هذا العالم، ولم تعترف بانهيار اتساقه ومعقوليته، كما يزعم أنصار المطلق، فإنك تجده عالمًا يتصف بأكبر قدر من المعقولية التى يمكن أن تدركها عقولنا بطريقة عملية، وتظل علاقاتك الفكرية والعاطفية مع العالم منسابة ومتدفقة مع المطالب الرئيسية لطبيعتك ومتلائمة معها.

كانت المشكلات التى تثيرها كلمة "المعقولية" من الأمور المؤسفة فى تاريخ الفلسفة؛ إذ تُعد الكلمة من الكلمات التى يدعيها كلا الجانبين ويشيدان بها كسمة لمذهبهما. وتتصف صفة "العقلانية" كما تتصف كل كلمات المدح والتقريظ بتعدد معانيها. يُوضح المنطق القديم "المعقولية" بأنها تلك الصفة التى تعنى أن الارتباط بين شيئين يكون معقولاً حين نستطيع استنتاج أحدهما من الآخر كأن نستنتج "الفناء" من "سقراط" مثلاً. ويمكن أن تفعل ذلك دائمًا حينما يكون بين الشيئين صفة مشتركة. وحين وجد تلاميذ "هيجل" هذا النوع من المعقولية مرتبطًا بمنطق "الهوية" الذى بينوا عدم كفايته، قاموا باستبدال نمط أرقى من المعقولية به يكمن فى السلب والتناقض. وبالتالى بات معنى العقلانية أكثر غموضًا مما كان عليه. ثم ظهرت معان أخرى للعقلانية تؤسسها على الجمال والغائية. فيكون المتناسب مع بعضه والجميل والخيِّر أو ما يحقق رغبة معينة ويشبعها معقولاً. وهكذا نعود مرة أخرى إلى "هيجل" ويصبح كل ما هو واقعى معقولاً. ولقد سبق أن قلت أنا نفسى منذ فترة إن ما يؤدى إلى حدوث فعل معين أى فعل نحاول القيام به يُعد معقولاً. لذلك ربما يكون من الأفضل والأنسب أن نترك كلمة "معقول" أو "عقلانى" بدلاً من الدخول فى مناقشات للبحث عن أفضل معنى لها. ونستطيع أن نكتفى بكلمتى "الغربة" و "الألفة" اللتين وضعتهما فى محاضرتى الأولى للمقارنة بين الوحدة والكثرة بدلاً من استخدامنا لكلمتى "المعقولية" و"اللامعقولية". فيؤدى مفهوم الواحد إلى الغربة ويؤدى مفهوم الكثرة إلى الألفة. ولقد سبق عرض الأسباب التى أدت إلى هذا القول. وأعتقد معرفة حضراتكم لها سواء وافقتهم عليها أم لم توافقوا. ومع ذلك السؤال الآن ما يعنى أساسًا القول بأن العالم واحد أو كثرة؟

تعنى "التعددية" حين يتم تفسيرها براجماتيًا أن الأجزاء المنفصلة للواقع يمكن أن تتصل خارجيًا بعضها ببعض. ويكون لكل ما تفكر فيه، مهما كان ضخمًا أو كبيرًا بيئة خارجية حقيقية. توجد الأشياء مع بعضها بعضًا وتتعدد وليس هناك شيء يضم كل شيء أو يشملها أو يُسيطر عليها. نجد حرف العطف "واو" بعد كل عبارة تصف شيئًا ما، وبالتالى لا بد من وجود شيء مستقل فى الخارج دائمًا بعد النطق بها. وحين نصف المحاولات التى نسعى فيها لضم الأشياء أو جمعها يجب أن يُقال دائمًا إن ما نضمه أو نجمعه ليس كل شيء. فتشبه كلمة

"التعدد" الجمهورية الفيدرالية ولا تشبه المملكة أو الإمبراطورية. ومهما كان نوع الوحدة الذى توصلت إليه حاضراً فى الوعى ومؤثراً فى الفعل فإنه دائمًا ما يوجد شىء هناك يكون مستقلاً بذاته، ولا ينضم إلى هذه الوحدة أو يمكن رده إليها.

وتعنى "الواحدية" أن الوجود الحقيقى حين يصل إلى قلب الحقائق يكون حاضراً فيه كل شىء فى وحدة واحدة واسعة تضم كل شىء. ولا يمكن أن نغيب أى شىء مهما كان دوره عن باقى الأشياء الأخرى؛ إذ تتصل الأشياء بعضها ببعض، وتخترق بعضها بعضًا فى الكل الواحد الذى يضم كل شىء.

تعتبر التعددية "الواقع" هو ما نحققه تجريبيًا فى كل لحظة من لحظات حياتنا، فليس الواقع إلا خبراتنا ولا ينفصل عنها. باختصار ليس هناك شىء واقعى بسيطًا تمامًا. ويكون أصغر جزء من أجزاء الخبرة كثرة فى ذاته وله علاقاته بغيره، وتكون كل علاقة به مستقلة عنه تمامًا ولها كيانها الخاص. ولا يعنى اتصال هذا الجزء الصغير من الخبرة بعلاقة معينة اتصاله فى نفس الوقت بعلاقات أخرى، ويستطيع أن يدخل فى العلاقة ويخرج منها. وليس هناك ما يلزمه بالارتباط بها، فليست العلاقات متضامنة مع بعضها بعضًا كما يقول الفرنسيون. يستطيع الشىء أن يتصل بشىء آخر أو ينفصل عنه دون أن يفقد هويته، فيشبه الشىء فى علاقاته "جذع الشجرة" الذى سبق أن تحدثت عنه، يستطيع أن ينتقل من مكان إلى مكان بصرف النظر عمن يقوم بحمله أو من يتخلى عن حمله.

يختلف الوضع عند الواحدية فيكون الشىء موجوداً سواء تحققنا منه أو لم نتحقق. ويستدعى أى شىء الكون له ولا يسقط منه شىء. فحين ينقل الحمالون "جذع الشجرة" يرتبط الكل مع بعضه، يبدأون وينتهون جميعًا معًا. فإذا ما انفصل الشىء مرة فإنه لا يمكن أن يعود مرة أخرى أو يتصل بالشىء الذى انفصل عنه. وحين ننظر للفرق بين الواحدية والتعددية من الناحية البراجماتية، نجد أن "أ" إذا انفصل عن "ب" ولم يعد متصلاً به أو خارجًا عنه فإنه وفقًا للواحدية يجب أن يظل هكذا، ولا يمكن أن يحدث الاتصال بينهما مرة أخرى. بينما تعترف التعددية بأنه من الممكن فى مناسبة أخرى أن يحدث الاتصال بينهما ويعملا معًا مرة أخرى. فلا تسمح الواحدية بوجود ما يسمى "مناسبات أخرى" فى الواقع. فالوجود قائم كما هو، وليس هناك إلا الواقع المطلق الذى لا يقبل التغير.

لا يعنى الفرق الذى أحاول توضيحه إلا فرقًا بين ما أسميه صورة "وجود الأشياء منفصلة" وصورة "وجودها ككل". تترك التعددية الأشياء موجودة بصورة جزئية ومتوزعة، بينما ترى الواحدية أن صورة الوجود ككل أو وجودها كوحدة مجمعة تُعد الصورة الوحيدة المعقولة للوجود. لا تسمح صورة "الوجود ككل" بوجود علاقات واتصالات أو بحضور العلاقة واختفائها، فالأجزاء مرتبطة ببعضها بصورة أساسية وأزلية. تختلف المسألة عن ذلك فى حالة وجود "الأشياء منفصلة"، فقد يرتبط الشىء بأشياء ليس بينه وبينها صلات مباشرة عن طريق مجموعة من الوسائط. لذلك لابد من وجود العديد من العلاقات والاتصالات التى لم تحدث بعد، ويعتمد وجودها على طريقة التوسط التى قد تقوم بها. لذلك، تُعبر كلمه "أو" عن الوجود الحقيقى. فحين أتحدث الآن، أستطيع النظر أمامى "أو" إلى "اليمين" أو" إلى اليسار وتمكننى "المسافة" و "الهواء" و"الأثير" فى كل مرة أحرك فيها رأسى من رؤية نسبة مختلفة من وجوه المستمعين. ويكون وجودى هنا مستقلاً عن أى مجموعة من هذه الوجوه.

إذا كانت صورة وجود الأشياء "كل على حدة" ليست إلا صورة زمنية للصورة الأزلية للوجود فإن عالمنا يظل عالمًا متماسكًا وليس مفككًا كما يتهمنا أنصار المطلق. تقدم التعددية عالمًا كاملاً، يكون كل جزء من أجزائه متصلاً بالأجزاء الأخرى بطريقة غير مباشرة، ويرتبط كل جزء من أجزائه برباط لا فكاك منه بالأجزاء الأخرى. يختلف نمط الوحدة عن نمط الوحدة الذى تقول به الواحدية، فليست "وحدة" ضمنية أو معنوية أو كاملة بين الأشياء إنما "وحدة" تقوم على ما يُسمى بوحدة التجاور أو حدة التسلسل، وحدة تشبه الوحدة القائمة بين الأوتار. ويمكن أن تلاحظ أنها وحدة بديلة لتلك الوحدة، التى تقول بها الواحدية، وترتبط بالمفهوم الذى دافعت عنه مرارًا ويقول بتجاور وقائع الخبرة، واتصال كل خبرة حسية مهما كانت محدوديتها بالخبرات الحسية الأخرى. وأرى أن الاعتراف بواقعة التحام كل خبرة حسية مع الخبرة المجاورة لها، وبالتالى تُعد الفواصل بين الخبرات مجرد شىء وهمى من اخترا ع ملكة التصور لدينا، يميز التجريبية التى أسميها "بالتجريبية الجذرية" عن تلك التجريبية التقليدية التى يهاجمها العقليون، ويتهمونها بالقول بانفصال الخبرات الحسية، وأنها خبرات ذرية لا صلة بينها، وتحتاج دائمًا لمبدأ عقلى خالص يضمها من الخارج ويجمع بينها فى مجموعة من المقولات العقلية الصورية.

أصبح الآن من الممكن توضيح الفارق بين التعددية والواحدية وتلخيصه فيما يلى: هل تُعد الكثرة فى الوحدة التى تميز العالم الذى نحيا فيه صفة فقط للكل المطلق للأشياء، ولذلك يجب أن يكون هناك كل واحد لا ينقسم موجود قبل وجود هذه الكثرة من الأشياء أى يجب أن نبدأ بوجود العالم المطلق للمذهب العقلى والكل الكامل؟ أم تستطيع العناصر المحدودة أن تُوجد أولاً أى تكون صورتها الأولية عبارة عن كثرة تتحقق فى وحدة على الرغم من عدم وجود وحدة مباشرة بينها، وتكون كل واقعة من هذه الوقائع متحدة بالوقائع الأخرى بصورة غير مباشرة، وبالتالى لا تكون الوحدة بينها وحدة مطلقة أو كاملة أبداً؟

لقد بات الفرق واضحًا. ويستطيع كل فرد اختيار أحدهما وفقًا لأفكاره. ومع ذلك إذا اعتبرت "الكثرة" مبدأ لا عقلانيًا، وغير معقول، ومتناقضًا ذاتيًا، فليس أمامى إلا الصمت، ولا أستطيع الدفاع عنه أكثر من ذلك. وبعد قيامى فى المحاضرات السابقة بإفساد حجج المذهب العقلى ليس أمامى إلا ترك المسألة بين أيديكم. ويستطيع أى فرد منكم أن يقبل التعددية أو يرفضها وفقًا لأفكاره وقدراته العقلية وميوله. ويجب أن نضع فى الحسبان مهما كانت درجة قناعتنا بالتعددية أنها افتراض مكمل للواحدية. ربما يكون عالمنا فى النهاية عالمًا مغلقًا، وربما يكون عالمًا مفتوحًا وليس دائريًا، إلا أن الشىء الأكيد أنه عالم متعدد كما نراه فى خبرتنا الحسية. وأستطيع التأكيد دائمًا على مثل هذه الإمكانية وأعتمد عليها.

تحدد دائمًا رؤية الفرد للشىء "المتوقع حدوثه" البديل الذى يختاره من بين البدائل(٧). وربما توضح هذه العملية ما سبق أن أشرت إليه فى كتابى "إرادة الاعتقاد" وسميته "سلم الإيمان" باعتبارها وسيلة فى التفكير تشبه الطرق المنطقية، وإن كانت تختلف عن الضروب المنطقية المعروفة لنا. تتم هذه العملية كما يلى، وإن كنت أعتقد أنكم سوف تدركونها مباشرة:

- حين نفكر فى مفهوم العالم بصرف النظر عن كيفية ظهوره فى عقلك فإنك تسأل: هل هذا المفهوم صحيح أم خاطئ؟

(٧) يقصد جيمس هنا مبدأ "الترجيح" الذى تزن به دائمًا بين البدائل فى الحياة العامة. (المترجم)

- قد تقول: ربما يكون صحيحًا، فليس مفهومًا متناقضًا فى حد ذاته.

- ثم نضيف: ربما يكون صحيحًا هنا والآن.

- ثم تشعر: إنه من المناسب أن يكون صحيحًا، ومن الأفضل أن يكون صحيحًا، ويجب أن يكون صحيحًا.

- ثم تقرر فى النهاية: يجب اعتباره صحيحًا، ويجب أن تنظر له باعتباره صحيحًا بالنسبة لك.

- وربما يؤدى قيامك بهذه العملية ثم قيامك بالسلوك وفقًا لذلك فى بعض الحالات الخاصة إلى أن تصبح فى النهاية متأكدًا من صحة المفهوم.

لا تُعد أية خطوة من الخطوات السابقة خطوة منطقية على الإطلاق، ومع ذلك فقد لجأ التعدديون والواحديون إلى هذه الطريقة وتبنوها وتمسكوا بها فى رؤاهم. إذ تعبر هذه الخطوات عن منطق الحياة التعددى: أو المجاوز للمنطق النظرى، وتمثل خطوات العقل العملى الذى حاول العقل النظرى إثباته. ونستطيع القول إن بعضنا بهذه الطريقة وبتلك الصورة يمكن أن يتمسك بوجهة النظر القائلة بعالم متعدد غير كامل أو يتمسك بالقول بعالم ثابت وكامل بصورة أزلية وأبدية.

وتقدم الفلسفة التعددية هذا العالم المتعدد الناقص باعتباره الافتراض الأكثر احتمالاً والذى يحتاج دائمًا لنوع من الإصلاح الداخلى والذاتى، وحاجته الدائمة لسلوكنا لإصلاح جوانب الانفصال القائمة بين وقائعه؛ أى يحتاج إلينا لتحقيق وجودنا ومعرفة الأكثر "كذلك، تعمل الفلسفة والواقع، والنظرية والفعل، فى دائرة واحدة لا نهاية لها.

أشعر بعد نهاية هذه المحاضرات ومراجعتها أنها ليست شاملة بدرجة كافية؛ لذلك، لا أمل فى قدرتها على تغيير المواقف الفلسفية للأفراد وإنما فى قدرتها فقط على إثارة الفكر. وإذا أمكن إثارة الفكر حول نقطة واحدة من النقاط التى عالجتها فإنه من الممكن إثارتها لنقاط أخرى عديدة. ولعل ذلك السبب الذى دفعنى للبدء بعرض "فشنر" و "برجسون"، وعلم النفس الوضعى، والخبرات الدينية. بل حاولت الدخول إلى الأبحاث النفسية والبرارى الواسعة فى

صحراء الفلسفة؛ إذ لما كانت فلسفة "أفلاطون" و "أرسطو" قد شكلت أساس الدراسة فى أكسفورد فإن المذهب الترانسندنتالى قد ربط نفسه بالاعتبارات المنطقية الخالصة التى لا قيمة لها إلا فى عوالم إدراكية يختلف تكوينها عن عالمنا التجريبى. لقد بدا الأمر كما لو كانت الجزئيات الفعلية لعالمنا ليست لها علاقة مطلقة بمضمون الحقيقة. والمسألة على خلاف ذلك تمامًا؛ لا يمكن فصل هذه الوقائع الجزئية عن الحقيقة ومضمونها، ويجب أن تحذو فلسفة المستقبل حذو العلم وتضع مثل هذه الجزئيات فى اعتبارها وتهتم بها. وأتمنى أن يضع طلاب الفلسفة ذلك فى اعتبارهم. وإذا استطعت أن تسير فى الطريق الذى سار فيه كل من "برجسون" و "فشنر" وتصل إلى آخر مداه، واستطعت أن تصل لمجموعة من النتائج الفلسفية، واحدية أو تعددية، من دراسة الوقائع الجزئية لعالمنا، أستطيع أن أقول كما تقول كل القلوب المخلصة: "ودع القديم ورحب بالجديد، ووداعًا لأحزانى وأهلاً بالأغانى المبهجة"[٨].

(٨) ألفريد تنيسون (١٨٠٩ - ١٨٩٢): شاعر إنجليزى، قصيدة الذكرى ١٨٥٠ . (المترجم)

المؤلف فى سطور :

وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)

فيلسوف أمريكى وعالم نفس ، تخرج فى كلية الطب - جامعة هارفارد ، ودرس التشريح المقارن . أصبح أستاذاً للفلسفة ثم أستاذاً لعلم النفس فى الجامعة نفسها . طور أفكار "بيرس" وعرضها فى "البراجماتية" ١٩٠٧ ، و"إرادة الاعتقاد" ١٨٩٧ ، و"الأشكال المختلفة للتجربة الدينية" ١٩٠٠ ، و"دراسة فى الطبيعة الإنسانية" ١٩٠٢، و"محاولات فى التجريبية الجذرية" ١٩١٢ ، و"عالم متعدد" ١٩٠٩ ، و"بعض مشكلات الفلسفة" ١٩١١ ، و"مبادئ علم النفس" ١٨٩٠ ، و"علم النفس" ١٨٩٢، و"المعادل الأخلاقى للحرب" ١٩١٠ ، و"معنى الحقيقة" ١٩٠٩ .

المترجم فى سطور :

د. أحمد محمود عبد الرحيم الأنصارى

- دكتوراه الآداب فى الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٩٧ .

- عضو الجمعية الفلسفية المصرية .

- **ومن أعماله** : الأخلاق الاجتماعية عند برتراند رسل ، و"فلسفة الدين عند جوزايا رويس"، و"الانتماء" (تأليفًا)، و"الجانب الدينى للفلسفة" ، و"مبادئ المنطق" ، و"فلسفة الولاء" ، و"روح الفلسفة الحديثة" ، و"محاضرات فى المثالية الحديثة" ، و"مصادر البصيرة الدينية" ، و"القصدية مثال فى فلسفة العقل" ، و"معنى الحقيقة" ، و"العالم والفرد" جزآن (ترجمة) .

المراجع فى سطور :

د.حسن حنفى

- أستاذ الفلسفة المتفرغ - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

- عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية، وسكرتير عام الجمعية الفلسفية المصرية .

التصحيح اللغـوى : **عادل سميح**
الإشـــراف الفنــى : **حسن كامل**